أفكار وشذرات فلسفية



علي محمد اليوسف

أفكار وشذرات فلسفية

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2019/1/21)

اليوسف، علي محمد
افكار وشذرات فلسفية/ علي محمد اليوسف- عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع 2018
( ) ص.
ر. أ. : (2019/1/21)
الواصفات: / المقالات الفلسفية/ / الفلسفة/
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية آخرى.

ISBN 978-9957-96-655-3

دار غيداء للنشر والتوزيع
تلاع العلي - شارع الملكة رانيا العبدالله - مجمع العساف التجاري - الطابق الأول
تلفاكس : 5353402 6 962+ - خلوي : 95667143 7 962+
ص.ب : 520946 عمان 11152 الأردن - E-mail: darghidaa@gmail.com
www.darghaidaa.com - E-mail: info@darghaidaa.com

أفكار وشذرات فلسفية

علي محمد اليوسف

الطبعة الأولى

2019م- 1440هـ

الفهرس

الفصل السادس: الجنس والفلسفة

الفصل السابع: شذرات فلسفية

الفصل الثامن: الموت والفلسفة

مقدمة

هذا الكتاب مجموعة من المقالات والدراسات والبحوث الفلسفية والفكرية في تواشجها مع قضايا العصر والحياة الحديثة, معظمها لم يسبق لي نشرها كتبتها حديثا في غضون عام, وبعضها الآخروجدته ضائعا في ثنايا وصفحات مؤلفاتي السابقة التي لا ينتظمها محور مركزي واحد في التأليف, اذ كنت أعمد التنويع في فصول الكتاب الواحد, وبعد مراجعتي لها وجدتها تمتلك كل الحيوية والحضور في ضرورة نشرها مستقلة لعنايتها بمواضيع فلسفية فقط, بعد مراجعتها مراجعة نقدية صارمة, بما تطلبته مني من حذف واضافة وتصويب فلسفي يغنيها ويطمئن على سلامتها الفكرية والمعلوماتية الى جانب مباحث فلسفية جديدة لم يسبق لي نشرها سابقا تمثل ركيزة الكتاب الاساسية.

هذه المباحث الفلسفية التي يضمّها الكتاب لا تتمحور حول موضوع فلسفي واحد, يتطلب سردا مملّا زائدا كما دأبت عليه المؤلفات الفلسفية ذات الموضوع الواحد التي لا تتوانى عن حشو عشرات لا بل اكثر ويزيد من الصفحات المكررة والمستنسخة المأخوذة عن مصادر جرى تداولها بما لا مجال لأضافة جديد عليها وأصبحت تلك المواضيع من كثرة الاعادة والتكرار من كلاسيكيات التناول في اعداد البحوث الاكاديمية في الفلسفة والتاريخ والمعرفة التي لا تجديد ولا اضافة نجده فيها ويكثر بها الحشو الزائد. وغالبا مايكون اختيار مواضيع البحوث من المواضيع الهامشية وغير المعاصرة في التناول والدراسات الفلسفية وما تحمله من اشكاليات عالقة في الحياة المعاصرة سواء الغربية منها وكذا العربية.

ميزة دراسات هذا الكتاب انها تعالج موضوعات فلسفية في تعالقها مع قضايا الحياة المعاصرة بعيدا عن الاستطرادات التي تثقل كاهل الموضوع بدلا من ترشيقه وتشذيبه من الترّهل الزائد, وهو ما يستلزم رؤى فلسفية غير مستنسخة, او تلصيقات لاجتزائات من كتب ومصادر اشبعت استهلاكا فائضا عن المطلوب والحاجة في وقت

يرغب القاريء الحصول على المعرفة الجديدة والمتعة في اقل وقت واقل جهد ممكن خاصة امام منافسة الكتاب الالكتروني وتسارع وتيرة الزمن.

الذين سبق لهم قراءة بعض مقالاتي الفلسفية يعرفون ان اسلوبي في عرض الفكرة الفلسفية هو السهل الممتنع الذي يتحاشى تقّعرات اللغة وطلاسم التعبير اللغوي الفلسفية, وميزتها انها افكار فلسفية سلسة لا تتسم بالمباشرة السردية كما في الاجناس الادبية والثقافية والتاريخية والروائية, كما هي بعيدة عن الاستعصاء الفلسفي المغلق الصعب الا بما يفرض نفسه على الفكر والقلم والتعبير من غير تسطيح فكري وابتذال غير معمّق.

مسالة أخرى ان هذا الكتاب ولأول مرة يتضمن فصلا كاملا بشذرات فلسفية وحكم واقوال لي تهم جميع مناحي الحياة بأسلوب الشذرات الفلسفية التي احتلت مكانة مرموقة لدى جميع الفلاسفة بدءا من انكسماندر والى نيتشة وجميع الفلاسفة تقريبا على مدى الحقب التاريخية والازمنة.

اتمنى للقاريء المحّب للفلسفة ان يستمتع بمواضيع تستأهل منه صرف الوقت في الحصول على المعلومة ومتعة القراءة ومؤانسة المطالعة, ومن الله التوفيق.

علي محمد اليوسف

الموصل/ مايس 2018

الفصل الاول

الدين والفلسفة

- قراءة في كتاب اصل الدين لفيورباخ
- التدين الاسلامي السياسي ومأزق العصر
- انسنة الدين والمعطى الفطري للتدين

قراءة في كتاب (اصل الدين) لفيورباخ

الطبيعة والانسان والوجود فويرباخ والطبيعة

فويرباخ كما معلوم أبرز فيلسوف أنشّق مع آخرين من تلامذة هيجل واطلقوا على أنفسهم الشبان اليساريين الهيجليين, منهم ماركس وانجلز وباور وشتيرنر وشتراوس وشيلر وغيرهم. وربما يكون اهم انجاز فلسفي تركه فويرباخ هو كتبه الثلاث(اصل الدين) و(جوهرالدين او المسيحية) و(جوهر الايمان) في محاولته تثبيت نزعته الدينية الالحادية وشرح فلسفته في نشأة الدين عن الطبيعة واغتراب الانسان.

الا ان هناك من يذهب الى أن فيورباخ لم يكن ملحدا مثل برديائيف وجون لويس اذ يقول عنه هذا الاخير:ان فيورباخ كان رجلا متديّنا الى أبعد الحدود, ومن ثم فان ماديته مختلفة تماما عن أية مادية سابقة عليه, فهو لا يحقّر الدين وانما يرى الله اسقاطا لحالة الانسان البائسة.

عمد فويرباخ أن يجعل من الطبيعة منشأ الدين, وينصّب الانسان (الها) بها ومن خلالها وعليها, فهو جعل الانسان يقدّس ويؤله الطبيعة بتأملاته الخيالية والميتافيزيقية المحدودة أدراكيا عقليا, وأن يعتبر (الانسان) دون وعي منه, الطبيعة بكل ماتمتلكه من ظواهروهيئات وتنوعات جغرافية وبيئية وتضاريس وانهار وجبال وحيوانات ما هي الا (الاله) الذي يحتاجه روحيا وماديا ايضا في تعليل اسباب وجوده وتطمين مخاوفه او المساعدة في ايجاد حلول لجميع المشكلات التي تعترضه والظواهر والموجودات الاخرى في الطبيعة التي تجاوره وتحيط به ويتعايش معها من حيوان ونبات وجماد.

جعل فيورباخ من الطبيعة والانسان والله, الها واحدا هو الانسان, ليس على وفق مشابهات فلاسفة وحدة الوجود الصوفية, الها متسيّدا الطبيعة من جهة, وشبحا الهيا لاله متعالي لا في ما وراء الطبيعة لا يدركه لكنه يحتاجه, ليقوده الى الاذعان بما يخلع عليه من ذاته, صفات يتمناها في احتياجاته وحياته, اله يقوم بالرضوخ له وتقديسه وعبادته والخوف من غضبه, ذلكم هو الاله المتخيّل إنسانيا وجوديا في الطبيعة وليس خارجها,

يرتبط الانسان بآلهته بعلاقة روحية غيرواعية ومدركة يجسّدها ارتباطه الروحي بالطبيعة وليس ارتباطه الروحي الى ماوراء الطبيعة, فهذه العلاقة الميتافيزيقة التعبدية لم يكن يبلغها ذكاء الانسان آنذاك الا بعد مراحل تاريخية طويلة, انبثقت لاحقا في الديانة السحرية والطوطمية والميثولوجية والاسطورية ومن ثم في مراحل لاحقة الأديان الوثنية التي قادت البشرية الى الأديان التوحيدية.

وفي معرض دفاعه انه لم يكن يدعو الى أن الانسان هو (اله) من غير أسبقية الطبيعة عليه يقول فيورباخ: (ولكن الرأي عندي ان الكائن الذي هو شرط مسبّق للانسان انما هو الطبيعة, وان كينونة الطبيعة بالنسبة لي, الكينونة الازلية التي لااول لها, انها الكائن الاول في الزمان وليس في المرتبة, فهي الكائن الفيزيقي وليس الاخلاقي)(1)

ويؤكد فويرباخ (ان الطبيعة هي الموضوع الاصلي للدين, كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والامم, فالتاكيد بان الدين فطري بالنسبة للانسان زائف اذا تطابق مع الثيولوجي, ويكون صحيحا تماما اذا كان الدين هو الشعور- شعور الانسان- بالتبعية الذي يدرك فيه انه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه في كيفياته وصفاته, واذا فهمنا الدين هكذا, فان الطبيعة للانسان ضرورة النور للعين والهواء للرئتين, والطعام للمعدة, باختصار الانسان كائن يعتمد على الطبيعة). (2)

ان تعلق فيورباخ بالطبيعة والانسان يكاد يكون عصابا مرضيا عنده, ان لم يكن هو اعلى افصاحات التدّين التصوفي العميق, وصفات النقاء الروحي التي لا يمكن ان يتصّف بها فيلسوف عرف عنه الحاده, ففي رسالة ارسلها الى والده عام 1824 بعد هجره دراسة اللاهوت كتب فيها (لقد هجرت اللاهوت ليس عبثا, او استهتارا, او كرها, ولكن لانه

---

(1) نقلا عن كتاب اصل الدين لفويرباخ/ محاضرات في جوهر الدين ص2
(2) المصدر اعلاه نفسه نفس الصفحة.

لا يشبعني ولا يعطيني ما أحتاج اليه ولا أستطيع الاستغناء عنه, أود أن أضم الطبيعة الى قلبي, تلك التي يرتد عن اعماقها رجال اللاهوت الجبناء). [1]

الطبيعة الارضية الحسّية الحيّة التي وجد الانسان نفسه مقذوفا بها كوجود من غير ارادته مع باقي المخلوقات والمكونات الطبيعية والحياتية النباتية والحيوانية والجمادية, وسط اشكال وظاهرات متنوعة, اشجار ونباتات وجبال عملاقة وصخوروانهار وبيئة متنوعة وغير ذلك. وكان محتّما ومحكوما على الانسان ان يتكيّف ويتعايش مع هذه الطبيعة شاء أم أبى, ويتماشى مع مراحل تطورها التاريخي, محاولا فهم صفاتها وقوانينها وكيفية التعامل والتكيّف والتعايش معها.

كتب فويرباخ في كتابه جوهر الدين: (الاعتماد الحيواني على الطبيعة- يقصد اعتماد الانسان والحيوان على السواء- هو اعتماد غير واع- يقصد سطحي عفوي لا عقلي- لكن بارتفاعه الى الوعي التخييلي- يقصد عند الانسان فقط- وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح دينا). [2]

وبالعودة لمناقشة وتوضيح عبارة فيورباخ حول النزعة الاعتمادية الحيوانية على الطبيعة من قبل الانسان والحيوان, ان علاقة الرضوخ والاذعان الانساني للطبيعة وان التقت مع النزعة الاذعانية في صفتها (الحيوانية) كما هي عند الحيوان, الا انها تختلف عند الانسان في الكيف عن الحيوان اي في نوعيتها على مستوين نناقشهما اشار فيورباخ لاحدهما تلميحا فلسفيا ضمنيا, مامعناه ان كلا الاذعانين عند الانسان والحيوان للطبيعة غير ادراكي غير معقلن, لكن حين يتحوّل الى وعي ذاتي مفارق عند الانسان المتحرر من هيمنة الطبيعة, فان ذلك الوعي الخيالي يصبح(دينا) إنسانيا ضروريا لايعيه ولا يفتقد أهميته الحيوان.

---

(1) المصدر مقالة الاستاذ جاد الكريم الجباعي المشار لها اعلاه.

(2) المصدر اعلاه نفسه

ومن جهة ثانية من جانبنا نؤكد ان (حيوانية) الاذعان في علاقة أعتماد الانسان والحيوان على الطبيعة في تأمين احتياجاتهما للغذاء والبقاء والحياة, وان اختلفت الوسائل بين الانسان والحيوان, فهي علاقة انسانية مفارقة عن مثيلتها في اذعان الانسان للطبيعة, مقارنة بالحيوان, ففي الوقت الذي يكون الحيوان في اعتماده الطبيعة لتأمين احتياجاته, نجده يرتبط في علاقة تكيّف سلبي بالطبيعة انه يعيش ليأكل فقط, ويهادن الظواهر الطبيعية ولا يرغب من الطبيعة بأكثر من تأمين الطعام له وادامة حياته. بينما نجد تكيّف الانسان مع الطبيعة, ومؤانسته بها انها توّفر له احتياجات العيش والحياة كما هي توفرها للحيوان, لكن بفارق واختلاف جوهري كبير جدا, فرغبة الانسان تفارق الحيوان بما نطلق عليه التكيّف الايجابي غير المنقاد للطبيعة, بمعنى ان الانسان لا يكتفي من الطبيعة بتأمين حاجاته الاساسية لأدامة حياته وتامين الغذاء له وحسب, وانما يرغب السيطرة على الطبيعة وقيادته لها لا كما تقود هي الحيوان من دون وعي مدرك لكليهما. اذ ان الوعي الادراكي المتبادل بين الطبيعة والحيوان لا وجود له. , فالطبيعة والحيوان لا يدركان عقليا ميزة يمتلكها الانسان وحده انه يعي ذاته ويعي الحيوان ويعي الطبيعة وجميع المخلوقات بوعي ذكي ومعقلن. . . . . . عند هذا التمفصّل الجوهري المفارق الذي تجاوزه فيورباخ ضمنا أم عمدا, وعلاقته الارتباطية الوثيقة بنشأة الدين نأتي لتوضيح اكثر أهمله فيورباخ.

في التمفصّل الذي ذكرناه ينتهي دور الطبيعة ان تكون كما اشار واعتمده فيورباخ, هي الملهمة للانسان روحيا, ومصدر وحيد لنشأة الدين عند الانسان. وفي توضيح مقارن بسيط نجد الانسان يشترك مع الحيوان في امتلاك (العقل) في وعي الانسان ذاتيته الإنسانية كجنس باختلاف جوهري ونوعي كبيرعن غيره من الكائنات, ان عقل الحيوان يفتقد خاصيتين يحتازهما ويتمايز بهما عقل الانسان من دون الحيوان, هما خاصيتي (الذكاء والخيال) مضافا لهما في مراحل متقدمة من وجوده قدرته على اختراع الانسان لغة التخاطب مع غيره من البشر كنوع مفارق لحياة الحيوان.

وطبعا نحن لا نقصد بالعقل هنا امتلاك الانسان ملكة الادراك و التفكيرالعقلاني التي ايضا لا يمتلكها الحيوان, وانما قصدنا العقل المحسوس العجينة الرمادية المتكوّنة من المخ والمخيخ والنخاع المستطيل, هذه الكتلة العجينية موجودة في جمجمتي كل من الانسان والحيوان لكن باختلافات جعلت من الانسان نوعا متفردا بخصائص لا يمتلكها أي كائن على الارض. وبهذه الخاصية الانسانية كان الانسان (دينيا) دون سائر المخلوقات كما هو اجتماعيا في العيش المشترك في استخدامه اللغة باشكالها البسيطة ثم المتطورة لاحقا.

معلوم بما لا يحتاج منا التوكيد أن عقل وتفكير الحيوان في تكيّفه السلبي مع الطبيعة التي يدركها (حسّيا) فقط, في وقت نجد وجود الانسان في الطبيعة على وفق علاقة اصطراعية احتدامية في سعي الانسان والى وقتنا الحاضر هاجسه الكبير هو كيفية تطويع الطبيعة والسيطرة عليها, ومؤخرا في عصور العلم والحضارة, اخذ الانسان يسعى لاكتشاف القوانين الطبيعية من اجل رفاهيته وراحته وسعادته. وبقي تكيّف الحيوان الطوعي مع الطبيعة, في بقائه حيوانا غير مفكّر ولا عقلانيّ ولا خياليّ ولا متأمل ولا ديني ولا ناطق.

أما كون الانسان متأملا عقلانيا ذكيا خياليا فهذا جعله كائنا دينيا متفرّدا, يمتلك الصفات التي تؤهله التفكير الخيالي خارج ابعاد الطبيعة, وهذا الوعي الخيالي يرتفع به مرتبة أعلى من الطبيعة, فهو غير متكيّف معها بما تمليه عليه, بل هو في علاقة احتدامية غير منقادة معها, في بحثه الدؤوب عن خالق يمتلك صفات الطبيعة جميعها, كائن يمتلك قدرات اعجازية غير منظورة تملي عليه وجوب الانقياد له, وليس للطبيعة ذات القدرات المحدودة العاجزة في منع الحوادث والاخطار والبراكين والزلازل والموت وغيرها, صفات يتمناها أن تكون غيره يمتلكها لتجعل منه كائنا يتوّسله في حياته التي يرغبها اكثر أمانا واكثر طمأنينية بعيدة عن الخوف الذي يتهدد وجوده, حياة في أسمى معانيها وصفاتها.

اغتراب الذات

لقّب فويرباخ بانه صاحب منهج فلسفي مادي تصوفي او تأملي ذاتي, (البعض ينعت فويرباخ فيلسوف الذات فهو عالج موضوعة اغتراب الذات فلسفيا في سبق فلسفي يحسب له) ومن الماركسيين المحدثين الذين ينكرون التأثير المادي لفويرباخ على ماركس, بنفس معيار انكارهم الجدل الهيجلي على اعتباره هو الآخر مثاليا تجريديا تأمليا, واقفا على رأسه بدلا من قدميه, علما ان جميع دارسي وباحثي الماركسية يذهبون الى أن المادية الفويرباخية والجدل او الديالكتيك الهيجلي كانتا دعامتا الديالكتيكية المادية, والجدل المادي التاريخي اللذين اعتمدهما ماركس في صياغته قوانين تطور المادة والتاريخ, بعد تخليصه مادية فويرباخ من تصوّفها التأملي الديني, وتخليص الجدل الهيجلي من مثاليته المقلوبة.

المهم أن هذا ليس موضوعنا, لكن لا يمكن لأحد نكران أن المعارف والفلسفات وحتى العلوم الانسانية, هي تراكم معرفي وحضاري تاريخي محكوم بالكم والكيف, في تقادم زمني لا يلغي تماما جهد السابقين على اللاحقين تاريخيا, مهما اعتور وشاب تلك المسيرة من النقد والمراجعة والحذف والتفسير والتفنيد. . الخ. كما يتعذر ولادة معارف علمية أو فلسفية من فراغ سابق عليهما.

واذا سمحنا لانفسنا اسقاط الفهم الحداثي وما بعد الحداثي على اي نص مكتوب, فهو بحسب رولان بارت في مقولته الشهيرة موت المؤلف, في ردّه كل نص الى تناصه المتعالق مع سابقاته من النصوص من جهة, ومن جهة اخرى فأن النص بعد كتابته و نشره يصبح ملكا صرفا للقاريء المتلقي, او بالاحرى المتلقين الآخرين في تعدد وتنوع قراءآتهم للنص. وهو ما ينطبق على كل نص تداولي مكتوب سواء في الثقافة او المعارف او الفلسفة او السرديات الكبرى كالايديولوجيا والتاريخ الخ.

ويؤكد البرتو ايكو هذا المعنى لدى بارت قائلا(ان بارت يقوم بتفريق هام بين نص القراءة, الذي يستهلكه القاريء, والذي يمنح نفسه للقاريء بلا مشّقة, ومن ثم يقوم

بترسيخ العادة وألمالوف, وبين نص الكتابة الذي يقوم القاريء بكتابته مرة اخرى, ومرات عديدة في كل قراءة اخرى جديدة).

يقول ماركس في عبارته المتعالقة مع فويرباخ:(ان الدين باق معنا, في بقاء الاسباب التي أدّت الى نشوئه) [1]. لا نجانب الصواب حين نرد وننسب التقاء ماركس وفويرباخ في نشأة المسألة الدينية لديهما في اشتراكهما ليس في طبيعة (الحادهما) وحسب, وانما في طبيعة نسبة مصدر الدين ومنبع وسبب نشوئه الى الطبيعة ذاتها والانسان ذاته ايضا. معتبرين الدين من صنع الانسان وصنع الطبيعة معا. اذ يقول فيورباخ بهذا المعنى (ان عبادة الله تعتمد على عبادة الانسان لنفسه).

اللغة والطبيعة ونزعة التدّين

يذكر احد الفلاسفة في معرض حديثه عن تعالق الدين واللغة عند الفيلسوف بروديكوس, ان الانسان البدائي والذي بدا له ان كثيرا من الظواهر الطبيعية معادية له, ومع ذلك كان معجبا جدا بالهبات التي تزوده بها الطبيعة لتسهيل حياته ورفاهيته. هذه الطبيعة المادية في مجموع تكويناتها وتنوعاتها الارضية, لم تكن طبيعة جامدة (روحيا) بمعنى الثبات والسكون الفيزيقي والبايولوجي الذي يعدم تساؤلات ما وراءها, تساؤلات الانسان الكائن النوعي في ذكائه المتفرد به عن باقي المخلوقات والكائنات (عقليا- روحيا) خياليا تأمليا ميتافيزيقيا الى ماوراء ظواهر الطبيعة.

في هذا التأمل الروحاني البسيط, حسب فويرباخ أخذ الانسان يخلع على الطبيعة, بعضا من خصائصه الذاتية, ليصل بعدها خطوة او مرحلة متقدمة في(تأليه) اغترابه عن الطبيعة, متصوّرا أن قدراتها وما تمتلكه الطبيعة من صفات لا يمتلكها هو تجعله بالضرورة يجعل منها كائنا يفوقه بالقدرة والمكانة, ويستوجب عليه تقديسه واعتباره(الها) له يعبده ويعمل بجميع الوسائل كسب مرضاته ووقايته من الحاق ضرره (العفوي) المقصود به في

---

(1) المصدر اعلاه نفسه

كل خوارق العواصف والزلازل والفياضانات وهكذا في كل ما يهدد حياته ووجوده. هنا بـدأ الانـسان يفهـم ان الطبيعة الأله, تمتلك وتستطيع فعل كـل مـا يعجـز عنـه تفكـيره ان يفعلـه ويعملـه, في وجـوده المـادي الحسّي والروحي على السواء.

ان تفسير فويرباخ (الوهية) الطبيعة المتخيّلة والمصنّعة انسانيا ذاتيا, هو ان(الانـسان وضـع اسـمى خصائصه الانسانية, ماهيته, او جوهره في الطبيعة فقدسّها, ثـم خلـع عليهـا صـفات وقـدرات الالوهيـة في تجريدها من عينيتهـا اي واقعيتهـا الماديـة, ومـن ثـم رفعهـا الى الـسماء, وسـماها(اللــه) بلغـات مختلفـة وكيفيات مختلفة ورموز مختلفة وخصائص مختلفة وهيئات مختلفة.) [1]

واضح ان منشأ الدين لدى فويرباخ هـو الطبيعـة, ويعتـبر الانـسان الـديني هنـا, انمـا يتعامـل مـع (الطبيعة- الدين) من خلال ذاته, كذات عقلانية مدركة للطبيعة والمحيط وتعي اغترابها عنهما معا(اغـتراب ذاتي واغتراب عن الطبيعة). وبالتالي فان (اله) الانسان لا يعكس سوى حالته فقط, ذاتيته, وجوهره المتفـرد الخاص به وحده دون غيره من الكائنات.

تأسيسا على ما ذكرناه يعتبر فويرباخ الطبيعة المبتدأ الاول والمنتهى الاخير لفهم نـشوء الـدين, لـذا تكون تبعية الانسان لحاجة التديّن, هي لاشعوره الدفين بتبعيته للطبيعة التي لا يستطيع تصوّر الحياة من دونها وما توفره له من اسباب العيش والبقاء.

من المعلوم جيدا ان جدل الانسان مع الطبيعة يقوم على جوهر ومرتكز(أنسنة) الانسان لهـا, ومحاولتـه الـسيطرة عـلى بعـض تجليّاتهـا وتـسخيرها لمنفعتـه, أو محاولـة اكتـشاف بعـض قوانينهـا الطبيعية التي تعمل بمعزل عن رغباته ووجوده ومحاولته الاستفادة منها في تمـشية حياتـه والتكيّـف مع الطبيعة.

فالانــسان الــذي يــصطدم بالقــدرة الكليــة للطبيعــة, والاحتــدام معهــا, يــسقط عــلى الطبيعــة رغبــة الانتــصار عليهــا وتحقيــق رغباتــه واحتياجاتــه منهــا, والانــسان لا يتكيّــف مــع

(1) المصدر اعلاه نفسه

الطبيعة تكّيفا سلبيا معها كما يفعل الحيوان, بل يكون تكيّفه مع الطبيعة بمقدار استجابتها تحقيق ما يرغبه منها وتمنحه له وتديم بقاؤه في الحياة.

بالمقابل الجدلي المناقض للانسان نجده في سعي الطبيعة, تطبيع الانسان على التكيّف معها في مقابل محاولته هو أنسنتها, في افتراض واقعي علمي ان جدل التناقض في قطبيه الانسان والطبيعة لا يعيان ادراكيا تضادهما الجدلي عقليا ولا حتى النتائج المتولدة منه والمفصحة عنه. الجدل والتضاد بينهما في قانون الماركسية وحدة وصراع الاضداد الذي يحكم المادة والتاريخ والوجود عامة.

انه من المفهوم جيدا ان جدل الانسان في محاولته انسنة الطبيعة يقوم على خاصيتين يمتلكهما الانسان وتفتقدهما الطبيعة وهما عاملي (الذكاء واللغة), لذا بالامكان ترجيح جدل التضاد بين الانسان والطبيعة في صالح الانسان وليس الطبيعة وهو ما ثبت انثروبولوجيا وعلميا في التطور التاريخي والحضاري للانسان. ثم اضيفت للانسان قدرات اضافية لا تجاريه فيها الطبيعة مثل انتصاب القامة واستعمال اليد بمساعدة اصبع الابهام الذي لا تمتلكه سائر الحيوانات, وفي مرحلة متقدمة جدا اخترع الانسان اللغة مع دخوله عصر الزراعة, عصر صنع الحضارة الانسانية. (عصر الزراعة سبعة الاف سنة قبل الميلاد, وعصر اختراع الكتابة بحدود (2200- 2300) ق. م. [*]

نعود لنكمل مع فيورباخ(اذا كان الانسان يؤمن بكائن مختلف مستقل عنه, والذي ليست له طبيعة بشرية, وليست له صفات بشرية, فان ذلك الكائن ليس شيئا سوى الطبيعة في الحقيقة, وان كل الاسماء التي يمنحها هذا الانسان لكائن متخيّل ما هي في الاصل الا سمات الطبيعة ذاتها). [1]

(*) اعتمدت في هذه المقالة,اقتباسا او اكثركما موجود في الهوامش من مقالة الاستاذ الباحث السوري جاد الكريم الجباعي/ الالحاد لا يقي من المثالية والغيبيات/موقع مؤمنون بلا حدود ,نيسان 2018 في عرض اراء فويرباخ كتابه اصل الدين تعريب وترجمة الاستاذ احمد عبد الحليم.

(1) نقلا عن كتاب اصل الدين لفيورباخ ص31

ويمضي قائلا في تأليهه الطبيعة (انه اذا كان الـلـه بنظر اللاهوتيين عبارة عـن كـائن خالـد لا يفنـى, فانه لا يوجد في الحقيقة كائن خالد سوى الطبيعة, حيث يموت جيل ويعقبـه جيـل آخـر, في حـين نجـد أن الارض, الشمس, الماء خالدين الى الابد) [1]

كما يرى فويرباخ أن جوهر الدين هو جوهر الانسان, وماهية الدين هـي ماهيـة الانـسان نفـسه, وبهذا المعنى فان فويرباخ بحسب الاستاذ الباحث جاد الكـريم الجبـاعي (لا يؤسـس للالحـاد, بـل يؤسـس الدين برده الى اصله(الانسان) وعلة وسبب نشوء الدين هو اغتراب الانـسان الـذاتي واغترابـه عـن الطبيعـة معا). [2]

وبهذا الفهم الاغترابي الادماجي المركّب حسب فويربـاخ يـصبح كـلا مـن الانـسان والطبيعـة والالـه المصنّع خياليا ميتافيزيقيا (الها واحدا) متمثلا في محورية ومركزية الانسان ولـيس الطبيعـة ولا الـه مـا وراء الطبيعة.

من الواضح ان فويرباخ جعل قدم واسبقية الوهية الطبيعة متقدمة على الوهية الانسان لـئلا يقع في التفسير المثالي الذي تحاشـاه وهـو ان الطبيعةالالهيـة والالـه الميتـافيزيقي كلاهـما مـن صـنع الانسان, وبهذا المنطق المثالي الذي تحاشاه فويرباخ يكون ابقى الطبيعة وجودا ماديا بمعزل عـن كـل وجميـع رغائـب الانـسان وذهـب الى ان الطبيعـة منـشأ الـدين ولـيس الـدين مـن صـنع وخلـق الانسان المحض. متجاهلا ان حقيقة التفـسير العقـلي المنطقـي بغـض النظـر عـن ماديتـه او مثاليتـه يذهب الى ان الطبيعة وحدها لا تستطيع صنع دينها بنفسها لـولا توّسـل الانـسان بهـا وقيادتـه هـو للطبيعة وليس العكس. عندها يصبح التفسير المثالي او المادي في ان الدين لم تصنعه الطبيعة بقواهـا الذاتية لولا توّسل الانسان بها واعتماده لها مقبولا صحيحا, وبالتالي يبطل قـول فويربـاخ ان الطبيعـة مصدر ومنشأ الدين. وفي تحاشي فويرباخ عدم الانزلاق بهذا الفـخ لجـأ الى القـول ان الانـسان خلـق تدينه مـن الطبيعـة ولم تفـرض الطبيعـة دينهـا ان صـح التعبـير هـي عليـه. اي ان فويربـاخ وقـع في

---

(1) نفس المصدر السابق 34

(2) نفس المصدر السابق ص 36

مأزق المراوحة بين التفكير المادي الذي يتبناه ويحمله من جانب, وبين الفهم المثالي الذي لا يقر فويرباخ الاخذ به من جانب اخر.

فقد عمد الانسان تأليه الطبيعة التي يجهل خلقها ومن أوجدها, لذا فقد اعتبرت الطبيعة منذ تلك الحقب التاريخية السحيقة والى يومنا هذا ميراثا للانسان تخدم وجوده الارضي لا ينازعه بها أحد منذ انقراض الديناصورات والماموث وغيرها من الكائنات التي كانت تهدد وجوده بالانقراض.

وسواء ورث الانسان الارض هبة من الخالق ام كنزا وجده مصادفة هيأته له ارادة اخرى مجهولة خفيّة في التطور البيولوجي والكوسمولوجي, فهو وجد نفسه حاكما متحّكما في الكثير من امورها الغامضة او الواضحة ليكون سيّد الطبيعة.

وحسب فويرباخ فان الانسان خلع على الطبيعة من صفاته رغبة منه في حل الغاز وجوده, ونضيف تماشيا مع تصور فويرباخ انه لما كانت الطبيعة عاجزة عن حمل رسالة الالوهية بما يلبي رغبات الانسان ويبعث الطمانينة بنفسه, فهي لا تجترح المعجزات ولا تجيب على اسئلة عقل الانسان المحيّرة ووجوده النوعي, فأن الانسان لم يمتلك سوى الارتداد الى ذاته في تصنيعه الطبيعة (الها), الى مرحلة لم يكن يعيها جيدا انه بأمكانه ان يكون هو (الها) للطبيعة والمخلوقات الأخرى معه.

وهو مانجده متحققا في مراحل تاريخية متطورة حضاريا من وجود البشرية في اعلان الانسان نفسه (الها) وحتى ليس نبيا, في الاساطير والميثولوجيا, وحتى الى عصور متقدمة معاصرة جدا في اعلان امبراطور الحبشة (اثيوبيا) هيلاسلاسي نفسه(الها) مخلصًا يعبد بحسب المعتقد الديني في (الراستفارية) عند بعض القبائل الاثيوبية غير المسيحية.

بالحقيقة لم يكن يدرك الانسان ان من خصائص الاله اجتراح المعجزات عصر ذاك, لذا كانت الوهية الانسان لا ارادية ولا عقلانية, سواء اكانت الطبيعة الها أم لم تكن, او اكان الانسان مخلوقا عبدا ام الها مرسلا ام غير مرسل.

ولأن الانسان بحسب فويرباخ (كائن غير ميتافيزيقي فان تفكيره الميتافيزيقي (نقض) بمعنى السلب النفي, لفن التفكير كأنه سلب مطلق, والطبيعة له ليست الا المقابل

العقلي له) [1] (والكائن الذي يوجد في الفكر بالنسبة للمفكر, هو الجوهر الحقيقي, ومع هذا فانه يكون واضحا بذاته له, والكائن الذي لا يوجد في الفكر لا يمكن ان يكون جوهرا صحيحا) [2]

كما ان الذي لا يعطيه لنا الفكر بفعل التفكيركناتج تفكيري وفهم الذي هو الموضوع المادي المدرك لذاته, او الكائن المدرك وجوده خياليا (روحيا) عندها يكون المخيال الغاءا افتراضيا مطلوبا لادراك وجود الطبيعة ماديا. التي يرغب الانسان اعطاءها صفة المتعالي والمقدس والالوهية, على حساب الغاء فاعلية العقل الحسي في تحقق وجود الاشياء. على وفق قصدية روحانية دائمة التصادم والتضاد, في عجز الانسان والطبيعة معا اي الخالق الطبيعة والمخلوق الانسان العبد كليهما وجدا عجز اثبات ان الطبيعة تمتلك سمات الالوهية والمقدس في اجتراح المعجزات وتحقيق اماني العبد الانسان في درء الاخطار المحدقة به وحمايته. هذه السمات لم تكن الطبيعة تمتلكها اولا, ولا هي(الطبيعة) ارغمت الانسان خلعها عليها, وتصنيع الانسان الهه منها وعبادته لها على وفق ما يطلبه ويتمناه لا وفق ماترغبه الطبيعة, فهي لم تكن ولن تكون مستقبلا بحاجة الى انسان روحي يستمد تدينه من الطبيعة.

وفي مقولة هيجل(الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي الذاتي) نستطيع فهم ان ذاتية الانسان هي التي جعلت من الطبيعة الها افتراضياهو من صنع خيال الذات الانسانية في ايجاد وسيلة تخلع عليها صفات الالوهية, ويعبدها الانسان فلا يجد غير الصفات التي تتفرد بها الطبيعة, او الصفات المشتركة بينهما, ويصنع من الطبيعة الها

---

(1) نفس المصدر السابق ص37

(2) هذا الموضوع شائك وغير محسوم ايهما أسبق على الآخر الكتابة ام الكلام؟ اذا اعتبرنا ان النقوشات والمحفورات البدائية الصورية المرسومة على جدران الكهوف هي أسبق على الكلام, قد يبدوكلامنا صحيحا, لكن تلك النقوش الصورية لا تعتبر لغة تخاطب تواصلي شفاهي,الكلام لا يشترط فيه التدوين والكتابة, اما شرط اللغة هو التواصل والتدوين معا اي الكتابة. (الكاتب)

ماهو الا ذاته هو, التي خلعها على الطبيعة. تـم هـذا بواقـع تفـسير خيـالي افـتراضي ان الطبيعـة قـادرة ان تعطي كل متطلبات معيشة الانسان, وبالتالي فهي تستحق التأليه الـذي يحتاجـه الانـسان روحيـا في فزعـه من الموت والفناء.

التديّن السياسي الاسلامي ومأزق العصر

تقديم:

ان منهجية الدراسات الاصلاحية المعرفية والفلسفية والايديولوجية, في نقد وتقويم الانحرافات الطارئة على الفكر الديني, من وجهة نظر معاصرة حداثية, وحاجة الانسان للتديّن, مداميك واسس وضعت الظاهرة الدينية السياسية على محّك المراجعة النقدية المسؤولة, بعد أن اصبح خطر ايديولوجيا التديّن الاسلامي المتطرف تحديدا, المعتاشة على الفكر الديني وبه ومن خلاله, تهدد الوجود العربي الاسلامي والحضاري في العالم.

أن كتابات نقد الفكر الديني الاصلاحية المنهجية في محاولتها بعث النهضة الحداثية عربيا- اسلاميا, كما جاءت في كتابات مفكرين ومصلحين كبار امثال جمال الدين الافغاني, محمد عبدة, علي عبدالرازق, محمد عابد الجابري, هشام جعيط, محمد اركون, حسين مروة, صادق جلال العظم, حامد ابو زيد, عبد المجيد الشرفي, عبده الفيلالي, عبد الجبار الرفاعي, عزيز العظمة, محمد احمد خلف, برهان غليون, عياض عاشور وعشرات غيرهم, وجدوا اشكالية الدين في حياتنا المعاصرة تتمثل في السعي لأيجاد حل توفيقي لثنائية تضاد وتقاطع مركزية (المعاصرة والتراث) وهي معضلة تضرب العمق الوجودي للامة العربية- الاسلامية, قطباها التجاذب الاساس في ان يعيش الانسان العربي- الاسلامي عصره, بالضد من القطب الآخر المناوىء له, ممثلا في الشد والجذب الرجعي المتخلف, في ايديولوجيا الدين المجتمعي التعبوي سياسيا, وفي جعل التراث عموما والاسلام تحديدا عبئا ينوء بحمله أحياء اليوم, بحجّة توكيد (الهوية) و(الذات) وخصوصيات الامة المصادرة رجعيا وتخلفا.

أصبحت المجتمعات العربية الاسلامية تجرّها منظومات التراث المتحفي- الماضوي التي فقدت غالبية مؤثراتها وبريقها بالمعيار الثقافي والحضاري المعاصر, وفي تعطيلها الجوانب المشرقة التراثية ان تلعب دورها في النهضة وفي التعايش والتلاقي مع الآخر

ثقافيا, وتيار الجذب الثاني ممثلا بالمعاصرة التي يوجب حضورها سريان الحياة, وتطورها وتقدمها باستمرار, وهذه المعاصرة بدلا من تعطيلها سابقا بالسلفية الفكرية الدينية, والاسلمة السياسية, جرى ويجري تغييبها اليوم قسرا وبالاكراه الايديولوجي الديني السياسي, وبالسلفية المجتمعية المتفشية كما هي الحال منذ قرون خلت, في ان يكون الدين وحاشيته لخدمة الحاكم فقط, او خدمة حركات تنظيمية أيديولوجية تستقي تطرفها من الفتاوى الدينية في الاجتهاد.

في جنبة اخرى نجد اليوم من يسعى الى تجذير الخلافات الدينية داخل البيت الإسلامي الواحد, في الرجوع الى احياء وبعث جوانب من التراث الإسلامي في متراكماته الاجتهادية, بكتابة تاريخ منازعات دينية طائفية, في مسعى تصويب مسار تاريخي مذهبي على حساب مسار مذهبي آخر, بعيدا عن معالجة اشكالية الدين كأسلام تتقاطع غالبية مفرداته الفقهية والتشريعية مع العصر ومعالم الحداثة التي نستهلك معطياتها في مجمل حياتنا, ونقاطعها بالفكر المتخلف.

نحن بحاجة اليوم الى معالجة قضايا الاسلام الديني, ليس كمذاهب طائفية متناحرة متطرّفة, بل في حل اشكالية فكر الدين الاسلامي وتقاطعه مع ثقافة وحضارة العالم اليوم. ولم يعد مهمّا اليوم ما نكتبه سواء بمكابرة زائفة ام بقصدية مؤمنة, الا بمقدار ما تقربّنا تلك الكتابات الدينية من ردم هوّة السقوط والتراجع الثقافي والحضاري للمجتمعات العربية- الاسلامية في عالم اليوم, وليس بمستطاع الطائفية ان تنقذ الاسلام من جموده وتعطيل حركته, بمحاصرته وتجييره للطائفة الغارقة بالترّمت والتطرّف بعيدا عن الاسلام كدين شامل يضم طوائف واجتهادات وثقافات واقليّات واثنيات منوّعة, الأولى ايجاد مشتركات التعايش فيما بينها بدءا, كي يكون بمقدورنا محاورة ثقافة الحاضر عالميا من منطلق اسلام جامع, وليس اسلام طوائف ومذاهب متناحرة متفرقة. ان في اصلاح الطائفة والاثنية وتوحيدها على منهج اسلامي قويم يحتوي الجميع, مقدّمة سليمة وصحيحة لاصلاح الفكر الديني مما علق به من انغلاق وتزمت وكراهية لشركاء الوطن الواحد من غير المسلمين.

هذه التوطئة وجدتها ضرورية قبل الدخول في بسط فقرات هـذه الدراسـة في معالجتهـا مجتزءات متعالقة مع الفكر الديني وليس مع الدين, كانـت عالجتهـا بعجالـة او تناولتهـا بـاكثر رصانة المناهج النقدية الشمولية في سعيها طرح معالجات اصلاح الفكر الديني, وحاولـت كتابـة تاريخ ديني مغاير للمتوارث السائد المعّطّل الوجود والفاعليـة الحياتيـة, عنـدما يكـون مـوروث الفكر الديني يعيش الماضي والحاضر والمستقبل على حساب هامشية الوجود العـربي- الاسـلامي في عالم اليوم.

حاولت في هذ المبحث بـسط اجتـزاءات منهـا التـديّن حاجـة ملازمـة للوجـود الانـساني, ومفردة اخرى العودة بالـدين لتوكيـد فردانيتـه التدينيـة العفويـة الـصادقة, ولـيس مجتمعيتـه التعبويـة المنحرفـة ايـديولوجيا وسياسـيا, كـما وضـعت مفـردة عـصرنة الـدين بـين الاسـتحالة والتحقق, كذلك مفردة خلق عوالم ويوتوبيات دينية ودنيوية, خيالية ومتحققـة, كـما وتطرّقـت لآفة الفكر الديني في أدلجـة الـدين سياسـيا, جميعهـا مفـردات بحاجـة الى تنـاول مـستفيض, لا يفيها حقها مثل هذا المقال, لكن حسبي اني اضعها تحت نظر ويد التناول ممن سـبق وعالجهـا بجدارة لكنها تحتاج اكمال المسار بها ومعها.

حاجة الانسان للتديّن:

لماذا كان في السابق, وبقي الى اليوم (التديّن) حاجة ازليّة مفطور عليها الانسان؟

ان المراحل الخرافيـة والـسحرية والميثولوجيـة والاسـطورية التـي مـرت عـلى الانـسان في ابتداعه واختراعه (التديّن), أتت وجاءت متسّقة مـع التفكيرالبـدائي-البـدئي العقـلاني الـذكي غـير الساذج, في حاجة الانسان للتديّن, متجاوزا متطلباته البيولوجية الضرورية الاخرى بعد تطمينهـا وتأمينها حتى في حدودها الـدنيا, والانتقـال الى تـساؤله في معنـى وجـوده بـين هـذه الكائنـات المحيطة به في الطبيعة.

(ومن هنا نستطيع ان نفهم ان الطاقة الروحية التي يمتلكها الانسان دون غيره من الكائنات, هي طاقة انسانية بالاساس, لكنها متأرجحة بين الشأن البشري الأرضي من جهة, وبين التوق الى المطلق من جهة اخرى, وخاصة الألمام بعوالم ماورائية مفترضة.) [1]

جوهر تلك النزعة العقلانية في استحضار حاجة الانسان التاريخية للتدّين, لاتنخلع عليها السذاجة توصيفا لقدمها التاريخي, لأن عقلانيتها الايمانية الغيبية, تتطابق مع نفس الارتباطات والمنطلقات الدينية الايمانية في وقتنا الحاضر. من حيث الالتقاء على اهمية حضور آلهة, تعطي وتوهب, تجازي وتعاقب, تمنع وتثيب, تجترح المعجزات, غير محدودة القدرات, خارقة تلغي حواجز الزمان والمكان. ذات القدرات الالهية الاسطورية نفسها التي قرأنا عنها, والى وقت ليس بعيدا جدا في عمر الشعوب كما هي عند الاغريق في اساطيرهم وقبلها في الديانات الوثنية في الهند والصين و مصر وبلاد الرافدين.

قد لا يكون التصور الألهي وقتذاك في تلك الحقب السحيقة, مشابها لما حصل لا حقا من تطور انساني في ابتداعه تنويعات اكثر اتساقا وقبولا في مسار التطور التديّني الايماني الغيبي. لكنما الجامع هو جوهر التدّين الالهي في الاعتقاد بوجود الخالق الاله.

اذن لماذا لم يكن الدين ظاهرة مفارقة لوجود الانسان؟:

بالعودة الى المنظومة الفرويدية كما يدعو الباحث نبيل بن عبد اللطيف(نجد الحاجة الى الاعتقاد, هي حاجة نفسية بالاساس تنبع من محاولة الانسان الاجابة عن سؤال مركزي, لطالما ارهق تفكيره, هو ماألهدف من الحياة؟)[2]

وبحسب كانط (فأن العقل الانساني فريد من نوعه, انه يطرح في جانب من جوانب معارفه, اسئلة لا يمكنه الاجابة عنها البتّة, فهو يطرحها لأنها نابعة من طبيعته ذاتها لكنه يبقى عاجزا عن الالمام بها بسبب انها تتجاوز قدراته البشرية) [3]

---

(1) دكتور نبيل بن عبدالطيف ,موقع مؤمنون بلا حدود , الدين بين المطلق والانساني ص9
(2) دكتور نبيل بن عبدالطيف ,موقع مؤمنون بلا حدود , الدين بين المطلق والانساني ص9
(3) دكتور نبيل بن عبدالطيف ,موقع مؤمنون بلا حدود , الدين بين المطلق والانساني ص9

كما ان (الجانب الديني في الحياة ليس عبثا وانما هو مفهوم اساسي لادراك الانسان(لذاته) وذلك لان موضوع الدين الرئيسي هو الانسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التي تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة). [1]

الانسان في عديد من ظواهر الحياة التي لا يجد لها تفسيرا منطقيا شافيا, يتنازعه مؤثران اثنان هما (الارادة والقدرة), الارادة عند الانسان في تطلعه الميتافيزيقي, الذي هو رؤيه استباقية استشرافية مصدرها الخيال غير المحدود بطموحات معرفية معينة دون غيرها. والعقل يقود الانسان الى سلسلة من التساؤلات معظمها محرج, وامتحان لقدرات الانسان المحدودة في فهم وتفسير الحقائق والظواهر الطبيعية وغير الطبيعية المحيطة به.

عليه يكون الدين في حياة الانسان حقيقة ايمانية بما وراء الطبيعة, ملازمة غير مفارقة للوجود الانساني, طالما هناك توالد وتوليد مستمر لتساؤلات يتعّذر الاجابة عليها بالقدرات العقلية المحدودة للانسان ويفرضها الايمان الغيبي كمسلمات تريحه نفسيا, وتطمئن حاجاته النفسية القلقة.

كما اشرنا سابقا ان العديد من الظواهر الحياتية والطبيعية المحيطة بالانسان, هي ظواهر وحقائق كانت وستبقى مستعصية الحل مع الانسان, تلازمه عبر الاجيال, ويصعب النفاذ الى جوهرها, واستكناه ماهيتها وتحليلها بوسائل العلم او المنطق الفكري والفلسفي, او حتى باسلوب الاستدلال العرفاني التصوفي الذي يتخطاهما- اسلوبا العلم والمنطق الفلسفي التجريدي- ورغم هذا التقدم العلمي الهائل الذي نعيشه ونشهده, في ضروب الحياة المعاصرة, كان تقدم العلم ولا يزال موازيا لبقاء الدين خارج حيّز اهتماماته واشتغالاته على الأقل غربيا, وقطعت العلوم شأوا متقدما جدا في فك الكثير من مغاليق وشفرات الوجود وألغاز الحياة المحيّرة, لكن ما زالت قدرات الانسان العقلانية والمنهجية محدودة وقاصرة في مواجهة مشكلات وتعقيدات الوجود الميتافيزيقي للانسان, والسير ضمن نسبية الامكانات العقلية في سبر اغوار الظاهرة الدينية الملازمة

---

(1) فيورباخ اصل الدين/ترجمة احمد عبد الحليم/ص143

للانسان, التي ترسبّت في اعماق الوجدان الثقافي والاجتماعي والسلوكي على مر الاجيال.

ان محاولة فتح مغاليق المطلق الديني هو (عجز وارادة) هو ارادة طموحة بلا حدود عندما يجد الانسان نوعا من الراحة والسكينة النفسية, وتقاعس وعجز وتراجع اشغال الذهن بتساؤلات صعبة عصّية على التفسير والاقتناع لكنها تتلبسّه.

فأرادة الانسان وأمنياته في تحقيق غير الذي بالأمكان تحقيقه والوصول اليه, يجده مجسّدا في قدرات وصفات الخالق والأيفاء بتحقيقه وتطمينه, والانسان يرتاح انه يدفع بجميع متطلباته المحمّلة بالامنيات والتي يفتقد حضورها الارضي, ويجدها متحققة في أماني اعتقادية انها ممكنة التحقيق في طي الغيب التعويضي المتخّيل لحياة ما بعد الموت. وفي هذه الحالة يتراجع عجز الانسان المتشكك الاقتناعي في عدم امكانية تحقيق الأرضي, الى رضى نفسي تسليمي ايماني في دفع واحالة جميع حرماناته الأرضية وعجز تحققها الى مطلق الهي يضطلع تأمين تلك الحاجات.

الدين والنقد:

الدين في قدسيته وتعالي ثوابته هو غيره الفكر الديني من صنع الانسان والذي اخذ بمرور الازمان صفة القدسي هو الاخر الى جانب دين الوحي, وجعل من ارتباط النقد الدنيوي-الانسانوي له, استحالة تحريمية, وممارسة مقموعة لا معنى لها في حضور تابوات تحريم قاطعة مستمّدة من صفات المقدّس الموضوع انسانويا ذاته, التي تجعل المساس بأي مفردة فهية اجتهادية دينية هي المساس بصفات المطلق الالهي المعصومة العظيمة بلا حدود, في امتلاكها قدرة وارادة الحياة والافناء, ومحاسبة الفرد بالعذاب والثواب, وفي حجب ان الدين رحمة لبني البشر وتكافؤهم.

امام هذه المعضلة وغيرها نجد ان التديّن في تحريمه النقد للقدسي الزائف اللاديني وحيا عمد الى اخراج العلاقة الايمانية بين الخالق والمخلوق من فردانيتها السوّية الصحيحة المحكومة بالثنائية التعّبدية الايمانية, ومن شخصانيتها في ان الدين هو علاقة

روحانية تربط الانسان بخالقه (الـلـه), تخص الانسان (النوع) وليس الانسان المجتمعي الفـاني, التـي جـرى اخراجها وحرفها الى/نحو العلاقـة الايديولوجيـة الـسياسية والتعبديـة التـي تـسوق المجمـوع بأسـم الـدين. بمختصر العبارة ان التدين الاسلامي السياسي بات اليوم واثبتته الاحـداث الـسياسية والتاريخيـة, انّـه اقـصر الطـرق لـلــهروب مــن اسـتحقاقات تــساؤلات العقـل, وفي تعطيـل توظيفــه مــن اجـل فهــم معــاصر للحياة.

ان العلاقة الدينية الفردانية في انتظامها بالخالق روحيا, هي العلاقة التعبدّية الـصحيحة والـسليمة, قبل تحريفها ونقلها الى فضاء المجتمع المعبأ بايديولوجيا الدين السياسي, التي اخذت دور الوسيط والـوصي على ايمان الفرد وعلاقته بالخالق. وبذلك تمت مصادرة وتغييب نـوع العلاقـة الروحيـة المتـسامية, والمعنـى التعبّدي الديني الذي يخرج على وصاية ورقابة وسلطة ايديولوجيا الدين. وكـذلك مـصادرة ادنى حـد وحـق في النقد الديني. حين يراد فهم او توضـيح او فـك شـفرات بعـض الممارسـات المـصاحبة للطقـوس الدينيـة, واجتهادات تفسيرات الفكر الديني, التي تجابه بالتحريم القاطع المقترن بانزال العقاب القـاسي الـصارم, وفي الأحالة الى مرجعيات كهنوتية باسم المطلق الـذي تنعـدم امامهـا المـساءلة النقديـة او الانتقاديـة في ابـسط صورها ومعانيها.

الايديولوجيا الوضعية السياسية الدينية تستمد مقوّمات حـضورها الـديني مـن اللاهـوت الوضـعي الذي يخدمها وفي وتأثيرها وأنتشارها, من الأحتماء بالمجتمعي المتخلف المضّلل والمعبأ بايديولوجيا التـسليم الدوغمائي والغنوصي المطلـق, وفي تكـريس المهـيمن الغيبـي الخـرافي المـسطّح في قـصور فهـم الـدين فهـما صحيحا يجاري متطلبات روح العصر في نوع من التعايش السلمي الواجب.

ان في العقلانية النقدية ان حق لنا التعبير, لـبعض المظـاهر والـسلوكيات والممارسـات الأيديولوجية الدينية المنحرفة سواء الاساسية منها فيما يتعلق بعلاقة الانسان بالخالق مابعد الموت, او وهو الداء الاكبر والاهم ما يتعلـق بموروثنـا الفقهـي والتعـدد المـذهبي والطـائفي فاننـا نـصطدم بالمبـاشر بجـدار المطلقـات الدينيـة وحرمـة وعـصمة نقـدها, كـما نـصطدم ايـضا بالأحتمائيـة النفاقيـة الكاذبـة مجتمعيـا المـساقة والمعبـأة بهـستيريا القطيـع وراء

ايديولوجيا الدين السياسي. فتكون هذه الحماية الكاذبة المنافقة للدين جمعت مابين حماية الدين التعبوي المؤدلج مجتمعيا, والاحتماء بعصمة الروحي المطلق في تجريم وتحريم ان يمسّه اي نقد او انتقاد, في ادانة سلوكيات منحرفة في الفكر الديني السياسي وفي ممارسات وخطابات رجال الدين المتاجرة بالدين.

لذلك نجد بقاء وتطاول البقاء لثوابت ومطلقات الفكر الديني الوضعي راسخة ومتجذّرة في حمّى التحريم وتحت جبروته القمعي, تسير بالتوازي مع سريان وتبدّل وتغيّر الحياة والعصورمن حوله, التي تضع الانسان في صلب التساؤل الدائمي بلا جدوى النقد, وتملي عليه عقم المراجعة التساؤلية ولا معناها وانعدام جدواها. التي تحدها تابوات تحريم لاهوتية دينية وتابوات العادات الرجعية المتخلفة والخرافات والاكاذيب والتحريفات الممنهجة التي استطاع الدين السياسي تجذيرها داخل الاوساط المجتمعية.

عصرنة الدين/الاستحالة والتحقق:

اشكالية الديني مع الارضي, اصبحت اليوم هي اشكالية التقاطع ايهما يقود الآخر, ولمن تكون الأرجحية في الأعتماد او الأنقياد. ؟! هل الدين عندنا يقود الحياة, ام الحياة هي التي تقود الدين كما هو موجود في الغرب وغيرهم من امم وشعوب العالم؟

انها اشكالية التقاطع المفروض بقوة وسطوة الحياة المدنية والمتحضّرة, وأن المأزق الذي يتقاذف الانسان العربي المسلم يتمثل اليوم في مواجهته اشكالية الديني وتقاطعه الفظ مع الحياة, في تساؤل اصبح اكثر مشروعية, هو كيف يستطيع هذا الانسان ان يجد او يبتدع في الدين (معاصرة) لاتتقاطع مع (ثوابت) الديني السماوي والفكر الوضعي الديني, وتقاطع لاهوت التدين الوضعي الزائف معا؟, وهذا الاخير الفكر الوضعي المؤدلج يمانع وبشدّة وبمختلف الطرق ان يخلي دوره في وصايته على الدين, امام رغبة الانسان العربي المسلم سعيه جعل المعاصرة الدنيوية (دينا عصريا) آخر في الحياة, او مرادفا لدين المقدس المطلق يعيش معه ويوازيه.

اشكالية الروحاني الديني مع الارضي الدنيوي الذي تفرضه الحياة المعاصرة ممثلة, في الانسان الذي يرغب فهم الدين عصريا ويجد نفسه بالضرورة الحتمية في مواجهة المتديّن الذي يشهر سيفه على الدوام وفي كل الاحوال وبأبشع صور الهمجية والاجرام والتخلف, في محاسبة كل من يجرؤ على التساؤل او الاستدلال لمعاني معرفية تخص انحرافات الدين المسيّس. وان كل ممارسة تحمل صبغة الاسلام الديني يجب ان تخرج من تحت عباءة وهيمنة النص الوضعي المتطرف لايديولوجيا الدين السياسي. وفي الاجهاز على كل تطلع يروم جعل الدين خارج مجرى التقاطع مع مجرى الحياة المعاصرة.

واقصر الطرق لجعل الدين ثوابت, انتقامية جاهزة, تستمد منها وتتخلّق عنها ايديولوجيات سياسية متطرفة وغير متطرّفة, هو في ممارسة عصمة ما يراد ان يساق ويساس به المجتمع, على وفق مسلمات خرافية متخلفة متقاطعة دينيا مع روحية العصر باسم محرمات وقدسية الخطاب الديني السياسي. ويصبح تعطيل وظيفة العقل الانساني في التفكير ملغيا و معطّلا تماما امام قدسية ايديولوجيا التدّين السياسي ذي المطلقية الصحيحة في ادارة كل مناحي الحياة حتى في تبرير ظلم الظالم بحق المظلوم, وقهر القوي المتجّبر على الضعيف.

من هنا نجد استحالة الجمع بين الرغبة في عصرنة الفكر الديني الى جانب عصرنة الحياة, وان هذا التقاطع سيستمر لأستحالة خروج روحية العصر وتوقفها عن مسارها الطبيعي في التقدم الى الامام, امام استحالة اخرى تتوازى معها وتقاطعها ممثلة في ثبات وتخلف الفكر الديني الوضعي المؤدلج سياسيا في قمع ومحاربة ادنى نزعة انسانية تحاول فهم الدين باصالته السماوية وطموحه في تغيير الحياة.

التبشير الديني بالعوالم الاخرى:

ان التبشير الديني بجنّة وعالم سعادة وحياة ما بعد الموت, يلبّي جميع الاماني المحروم منها, المكبوتة عند الانسان في حياته الأرضية, والتي زهد بها اوالاستمتاع بها, وفي اشهاره التعذيب الجسدي والنفسي على الذات في نبذه طموحات ورغبات النفس

الامّارة بالسوء, التي جعلت من الانسان العربي المسلم, كينونة وجودية طارئة خالية من اية قيمة انسانية فاعلة بالحياة, سيجدها متحققة في نيله ثواب الآخرة, وان يكن تحقيق هذه الاماني المغيبّة تشي بتعويض نفسي مخاتل ومنفصم, واحيانا بنفاق قهري يسايرويداهن النفاق الجمعي الضال او المضلل على وفق منهجية الادلجة السياسية الدينية.

ان مصدر اختلاق يوتوبيات سماوية غير متاحة, واخرى أرضية مجحفة بعيشها هو الانسان وحده لا غيره, وتأتي توصيفات الدين لأجواء وسعادة تلك العوالم اليوتوبية تعويضا, عن بؤس وشقاء الانسان بالحياة, وتعميقا استلابيا لأي قيمة ارضية تعطي الحياة معنى ان تعاش, امام طموح الحصول على جنان الخلد في السماء الذي لا يمكن تحقيقها الا في اعدام حياة الارض وحرمان الاستمتاع بمباهج الحياة الدنيوية.

ولا يقتصر التبشير بعوالم السعادة في السماء لما بعد الحياة على الارض دينيا فقط, بل هناك تبشير خلق يوتوبيات سعادة ارضية مصدرها الانسان ايضا, كما سعت له المفاهيم والعقائد (الاشتراكية), في محاولتها انزال جنة السماء الى/فوق الارض. او خلق عالم يوتوبي آخر على الارض بمنطلقات دينية ايضا, لا علاقة له بيوم القيامة ولا بحياة اخرى بعد الممات, كما تبشّر به الديانة البوذية والوثنيات وتسعى تحقيقه على الارض.

كما اشرنا سابقا ان العالمين الافتراضيين, جنة السماء ويوتوبيات الأرض الزائفة بدايتهما ونهايتهما هو طموح الانسان على الارض والتخلص من شقاء الحياة, وحيرته في الوجود والبحث عن معنى الحياة. لكن يبقى الفرق جوهريا بين جنّة الدين في السماء, ويوتوبيا الحياة على الارض, في تطمين حاجة الانسان للسعادة والراحة الابدية, فأمام استحالة تحقيق الانسان حلم السماء على الارض, بوسائل ايمانية معجزة, يصار الأمر في بحث امكانية تحقق جنّة الانسان على الارض بقدرات انسانية وجهود واضحة ليست غيبية, ولا خارج تصورات الارضي, وتفكير وفعالية الانسان العقلية, وقدراته العلمية العملية. والعديد من يوتوبيات الارض التي اخترعها الانسان وسعى اليها وعجز عن تحقيقها, لا تخرج عن مديات الامكان في التحقق ولو جزئيا.

فرق آخر يمكننا ذكره بين جنّة السماء ويوتوبيا الارض, ان الايمان الغيبي في جنّة السماء بعد الممات, تشلّ القدرات الممكنة للانسان جسديا وروحيا وتقعده عن العمل المنتج الجاد في نيل الحياة السعيدة على الارض واعتبارها نعمة زائلة وخادعة تصرف الانسان عن طموحه في السعادة الابدية التي تنتظره في السماء.

الدين بين الفطرة والتسييس:

الدين في قدسيته المتعالية وثوابته المستمدة من وحدانية الخالق وقدراته غير المحدودة, التي وردتنا عبر الرسل والانبياء وقصصهم واحاديثهم وتصرفاتهم وكتبهم السماوية المنزّلة عليهم بالوحي او الألهام, وما تحمله من تشويهات طارئة عليها, ومبالغ فيها, كل ذلك جعل من الافكار الدينية المتعالقة معها بشروحات واضافات وتفسيرات غائية, تكريسا لظاهرة دينية متناسلة الحضور عبر الاجيال.

هذا الموروث الديني الكبير له دعاته ومريديه ومفسّريه وشارحيه, ويتنازع هذا الموروث تيّاران, احدهما اراد نقل جميع التفسيرات والاجتهادات الدينية بما يعمّق الايمان الغيبي, بأن الدين علاقة (فردانية) روحية تربط الخالق بعبده ولاتحتاج الى وسائط بينهما من مجتهدين ودعاة ورجال دين, وحكام اوصياء على الدين مستبدين طغاة, الا فيما يُشكِل ويلتبس على المتديّن في مسائل تحتاج الى فتوى وتشريع يسّهل أمر الناس في دنياهم كالزواج والميراث وقضايا الاحوال المدنية. هذا التيار ومنذ اعلان الخلافة الراشدية كان يروم تغليب الاجتهاد الديني في الحياةعلى(الدولتي)الحاكم - السلطة للحياة. يقابله بالضد منه من يجدون في الدين نظام حكم ينقاد الديني وراءه في الحياة, ويسخّره لمقتضيات وضرورات الحكم الانتفاعية, بمعنى ان الأولوية للحكم الذي يسحب وراءه الدين كتزكية وتعبئة شعبية مضللة له, الذي يستمد مشروعيته ومقبوليته من فكر الدين والاجتهاد في تفسيراته المتعددة حسب مقتضيات الحال وضرورات الحكم, بل حسب مقتضيات الحاكم المستبد الواحد فقط لاغيره, الذي يقطع رؤوس معارضيه بسيف الافتاء

الديني في اباحة وتمرير كل عمل يريد تنفيذه الحاكم في رعيّته, وتحت **شعار مانع قاطع انه لادين في معصية الحاكم.**

هذا الشكل المنحرف من الحكم بأسم االدين جرى تداوله عبر عصور طويلة من ظهور الاسلام, الى ان استقر به المقام اليوم في انشاء احزاب سياسية دينية تحمل ايديولوجيا الدين الذي تستمد حضورها الحاكم من مصدر **السياسة تقود الدين, ولايقود الدين السياسة** لا في الحكم ولا في الحياة.

اصبحت تلك القراءات المنحرفة للدين تكريسا لنوازع الانتفاع الدنيوي في تسويق نفسها كايديولوجيات دينية تحتمي بارهاب الدين, الذي تفهمه وتفسّره حسب مصالحها, لاحسب مصالح الناس في الدين والحياة, وبحسب رفاهيتها في تسويق وافشاء التخلف والفقر والحرمان للناس باسم الدين. لا بحسب حاجة الناس لدين الحق والعدل والمساواة.

كيف يكون الدين حاجة مجتمعية مؤدلجة في حين هو في جوهره حاجة فردانية ايمانية فطرية؟! ذلك تمّ و يتّم بنقل الدين من طقوس عبادية تربط المتعبّد بالخالق الى جعل الدين ايديولوجيا سياسية مجتمعية بضوئها وبها يصار الى تحديد مصير الانسان على الارض قبل السماء. ولكي يكون الدين عامل اسعاد ايماني للمجتمع في الحياة, يجب ان يصاراعادته الى فاعليته الفطرية الاولى, كونه تفسيرا للحياة وموقفا ايجابيا سلوكيا واخلاقيا منها, من قبل الفرد المتديّن وليس من قبل اجماع الجماعة المخدوعة والمضّللة بمقتضى ايديولوجيا الدين باسم الفرقة الناجية.

ان مجتمعية التعبئة الدينية في ايديولوجيا التديّن المسيّس التي انشأتها مرجعيات تمدّها باسباب البقاء, عملت على تخريب العلاقة الصحيحة في معادلة ثنائية الخالق بالمخلوق, واخرجت الدين من فضاء الفطرة الايمانية الاصيلة الى مفاصل الحياة التي تجعل من الدين وسيلة حكم لحكام يمتهنون السياسة والافساد في الارض.

انسنة الدين والمعطى الفطري للتديّن

المعطى الفطري للتديّن:

لا اكون متعجّلا جدا, انه ليس هناك من حاجة لأنسنة الدين في حياتنا المعاصرة, فالدين مؤنسن بالفطرة الميلادية للانسان, الدين معطى ازلي ملازم الوجود الانساني, فطري ومكتسب معا, لو لم يجده الانسان في حياته على الأرض, لبدأ التفتيش عنه في مراحل عمرية متأخرة, وقام بأختراعه وممارسته, في اشباع حاجته الانطولوجية عبادة المقدّس الخالق.

ما دوافع هذا الميل؟ وكيف؟

يتناسل الدين (جينا لوجيا) بالوراثة البيولوجية الطبيعية للانسان ككائن حي جيلا بعد جيل, وهذا يعطي الدين مطاولة تاريخية في عدم مفارقته الانسان, او توقّف ملازمته له بيولوجيا وراثيا عبر الاجيال والعصور. باعتبار الدين ظاهرة انسانوية, ومعطى (هبّة) سماوية طبيعية من الخالق تلازم الانسان بالولادة. وهي ايضا هبة يصنعها الانسان ايضا في تخليقه عظمة المقدس المعبود, من غير امتلاكه قدرات الاستدلال العقلية المنطقية والفلسفية عليه.

رب معترض يذهب ان الدين (مكتسب) بالتلقين الاسري والبيئي والمجتمعي, في العائلة والمدرسة والمحيط, وفي طقوس وخطابات وممارسات التديّن المختلفة. والانسان (يهوّد وينصّر ويؤسلم ويمجّس) من ذويه. وكل هذا لا يلغي ان الفرد يولد باستعداد جيني فطري في تقبّله الدين, الى جانب قابلية الانسان وحاجته المكتسبة له, ولو ترك الانسان من دون تدخّل الاسرة في تدينّه, فانه سيجد نفسه في مراحل عمرية لا حقة متقدمة انه اصبح بحاجة الى قيم دينية يبحث عنها. هذا على الاقل في المجتمعات الشرقية المولعة بالمقدّس. ويؤكد ايضا أهمية الأساطيرفي تلبية نوازع الانسان في التديّن, وحمولتها الكبيرة في تخليق المقدس وعبادته.

الدين يستمد انسانويته من الفطرة والاستعداد الجيني الموّرث بالولادة, لذا الدين لا يشيخ ولا يهرم ولا يموت مع توالي العصورعلى الارض, وتقدم عمر الانسان في تواجده المتلازم بيولوجيا وراثيا تاريخيا بالنسبة للانسان كنوع خالد, وليس كافراد يموتون.

الدين في جينالوجيته الوراثية المكتسبة بالفطرة وفي ملازمته انطولوجيا الوجود الانساني, يكون بمثابة نوع من العود الابدي النيتشوي, الذي يعيد نفسه في دورة من الانبعاث والاستحداث المتجدد المعاد جيلا بعد جيل, وتبقى بدايته بلا نهاية, بداية تعيد نفسها على الدوام في توالي العصور. ولا يصل هذا العود الابدي الى نهاية او مرحلة من التطور المعرفي- الواعي للانسان ابستمولوجيا او مرحلة تاريخية تطورية يصلها, بحيث يستطيع الانسان التفكير في استغنائه عن الدين, او في اعتبار ان الدين يخضع للتحقيب الزمني في كونه ظاهرة فكرية بدئية - مراهقة, تنتهي من حياة الانسان والبشرية في مرحلة متأخرة من وعي الوجود الناضج.

وبذا لا يصل الدين مرحلة نهاية فاعليته تاريخيا- وجوديا بالموروث الثقافي والاخلاقي والسلوكي الذي يبعثه, كظاهرة ملازمة للوجود الانساني في تعاقب الاجيال, في حقيقة ان الانسان كائن اجتماعي- ديني بالفطرة الطبيعية زائدا مؤثرات البيئة والمحيط المكتسبة ودورها الحيوي الكبير في تكريس نزعة التدين.

بغض النظر عن موقفنا الأيماني الديني, او الألحادي, فأن الدين يبقى كمعطى جينالوجي فطري بالوراثة ملازما الوجود الانساني الارضي, ومحصّنا ذاتيا من الاندثار التدريجي كوعي مفارق تاريخيا عند جيل من الاجيال من عمر البشرية.

ذاتية الدين, او بالاحرى ذاتية (الاله) الخالق المحصّنة ضد التلاشي والاندثار تأخذ دوام ومشروعية بقائها من الموروث اللاهوتي المتداول المكتوب والشفاهي الذي وصلنا في نصوص الكتب السماوية وغير السماوية, وفي اقامة الطقوس الدينية, وتوالي ظهور الانبياء, منذ عصر الخليقة والخطيئة الاولى والى يومنا هذا, وفي كافة وسائل التثقيف التعبوي الديني.

ويبقى الدين نزعة روحانية متلبسّة الانسان انطولوجيا, وتحمل عوامل ومقومات استمرارية بقائها بما تغتذيه من الهام غيبي سماوي. الدين في ملازمته الانسان كظاهرة ازلية لا معنى لها من غيرالانسان, والانسان هو الكائن الوحيد الذي يعي حاجته للتديّن. وينفرد بذلك ويتميز عن جميع المخلوقات الحيّة, والظواهر الطبيعية والوجودية الاخرى المرافقة له. وبذا نصل الى حقيقة جوهرية ثابتة انه لا يكون الدين دينا الا في وجود الانسان وبه واحتضانه له. الانسان كوجود نفسي روحاني ايماني ثقافي اخلاقي, وهو مدخل سليم في فهم علاقة الانسان بفعل التديّن (انسنة الدين بالفطرة) كما يصبح لا وجود لدين فطري او مكتسب من غير وجود انساني.

مركزية الانسان لا أولويته:

ما مر بنا في السطور السابقة يدخلنا قسرا في مناقشة اشكالية معقّدة في فهم وتفسير ثنائية علاقة (المعبود بالعبد) في الظاهرة الدينية, فنحن نجد (مركزية) الانسان, وليس (اولويته) في ثنائية الانسان والمقدس, وهذا الطرح لا يتقاطع من بديهية أنسنة الدين في أسبقية الخالق على المخلوق. وهو يصادر الفهم الاشكالي بأن مركزية الانسان تعلو تراتيبيا على أولوية المقدس الخالق. وفيه مغالطة كبيرة في تراجع أهمية الانسان في الظاهرة الدينية, دونما اي مساس بالمقدس الخالق.

السؤال هو لماذا ذهبنا الى تأكيد مركزية الانسان لا اولويته في الايمان الديني؟!

الجواب المباشر لأن القول بأولوية الانسان في ثنائية المقدس والعبد تنسف الايمان الديني في تموضعه كبديهة تؤكد أسبقية الخالق في تراتيبية الاله والمخلوق. لذا نؤكد على مركزية الانسان في الثنائية الايمانية التي لا تنازع المعبود المقدس في عصمته الالوهية, وتفرده ووجوب عبادته. ان في طرحنا مركزية الانسان لا اولويته لا نفاضل بين الاله والعبد, وهذه تتقاطع ايضا مع رأي انصار الايمان الديني بالفطرة الغيبية, بل نريد ان نضع الانسان في صلب مسؤوليته الايمانية.

يكتسب الانسان مركزيته في الظاهرة الدينية, من موقع تحمّله جميع أعباء ومسؤوليات والتزامات الايمان الديني بالمقدس, اضف لذلك ان الانسان منفعل وفاعل في تحمله اعباء ايمانه الديني, رغم عدم امتلاكه قدرات ومنهجيات المنطق في اثبات وجود المعبود المقدس, اثبات يقين وليس ايمان غيبي كما يؤمن غالبية المتدينين, وبهذا تتضح ايجابية الانسان في معادلة الايمان الديني المحسومة.

لكن ما اهمية ان يكون الانسان مركزيا في ثنائية الايمان الديني؟!

اهمية ان يكون الانسان مركزيا تتأتى في امتلاكه ادوات الفهم والتعامل مع الدين بمسؤولية, ووجوب تحصينه من جميع تأويلات النص المنحرفة الذي غالبا ما يكون قد اكتسب بالقوة الغاشمة قدسيته القطعية بالتسليم له, وكذلك في فهم النص الفقهي المنحرف والاجتهادي, وعدم توظيفه وسيلة افساد الدين في غلبة نوازع الشر والتطرف والغلواء. مركزية الانسان في الظاهرة الدينية, تعني وضعه في المسؤولية الاولى والاخيرة في انتظام الايمان الديني عنده. وان لا يركن الامور لتدبير الخالق وحده. بل في مسؤوليتهعما يؤمن به ويوصله مرافيء الراحة والاطمئنان.

يتنازع الدين تداخلا وظيفيا استبداليا, يتعالق ويتواشج فيه الدنيوي والمقدس, فهل يحتاج الانسان الدين لكسب الحياة الآخرة (الجنة)؟ ام انه يحتاج الدين لتسكين قلقه الوجودي؟ ام كليهما معا؟

واضح ان الانسان يحتاج الدين, اوبالاحرى التديّن لتلبية اشباع حاجاته الايمانية في تهذيب اخلاقه وسلوكه وبعض حاجاته المجتمعية بنوع من التربية الدينية, ويحتاج التدّين في التخفيف من ضغوطات واعباء الحياة, في الالتجاء والخضوع والتسليم لارادة وقدرات الهيه(يخلعها ويتصورها) تمتلك مقومات ومعجزات خارقة لا محدودة وغير منظورة, تفعل فعلها السحري بتزويده بما يحتاجه من توازن نفسي وقلق مسكون به يتلبسّه.

التداخل بين التديّن من اجل الحياة, يتداخل ذاتيا مع حاجة التدين من اجل ثواب الآخرة, لتوكيد ربما غير ارادي ترابط(الدنيوي والمقدس) دينيا, في تلازم لا انفكاك عنه,

وعفوية طقوسية متدينة, فالتربية الدينية في خدمتها الارضي, وبما تمنحه من رضى نفسي وارتياح متعال احيانا, تجعل الانسان مطمئنا انه ينال رضوان الخالق ويطمع في نيل ثواب الآخرة.

التدين الدنيوي وارضاء المقدس في نشدان ثواب الآخرة كلاهما يلعبان في الظاهرة الدينية, وظيفة استبدالية تناوبية متكافلة في اغناء أحدهما الآخر, فكلما تعمّق الالتزام الدنيوي التديني, كان ذلك خدمة متداخلة في الطموح لتحقيق ثواب ماهو قدسي غير منظور, لمرحلة ما بعد الحياة.

ان انسنة الدين عند المفكر عبد الجبار الرفاعي هو في ان يبقى الانسان كائنا دنيويا- ارضيا غير متعال ولا يشكل بؤرة مركزية في الديني, (ثنائية الخالق بالعبد), وانه بحاجة دائمية مستمرة, الى منقذ من الضلال, في التسليم بايمان غيبي لاشباع (الظمأ الانطولوجي) على حد تعبيره, ايمان امتلائي روحاني يعطي الدنيوي معاني مفعمة بالقيم المثلى والخير, تخرج الانسان من الضياع المادي الضاغط, والتوزّع المشتت بالعدمية والعبثية وفي لا معنى الحياة, باللجوء الى الهي مقدّس, يسلمّه الانسان كامل الاذعان والطواعية في تمجيد صفاته الالهية اللانهائية غير المحدودة.

الظاهرة الدينية والمنهج:

استشهد بمقاطع اعتمدها من مقالة الاستاذ رضا حسن الغرابي, في تعقيب له مقارن, في دراسة الظاهرة الدينية من منظورين مختلفين, بين عبد الجبار الرفاعي, وفالح مهدي, نشرتها صحيفة المثقف الالكترونية بجزئين, 2017/7/21. يذهب فوكو(ان العلوم الانسانية ليست علوما زائفة وحسب, بل هي ليست علوماعلى الاطلاق).

وبانكار فوكو الطابع العلمي لهذه العلوم من ضمنها الحقيقة الايمانية الدينية, ينتفي معنا, اهمية حضور المنهج العقلاني في تناولها ودراستها. علما ان فوكو هو ليس الوحيد في هذا الرأي, فهناك شتراوس وهابرماس والتوسير وغيرهم.

ويشيرالاستاذ رضا على لسان(غادمير) الداعي لفك الارتباط بين الحقيقة والمنهج, وموقف تيرابند الرافض لفكرة وجود منهج علمي, رافعا شعارا مثيرا للجدل(كل شيء يمر).

الملاحظ هنا اذا كانت الحقيقة العلمية او المعرفيةعامة ينتهي معها وفي دراستها المنهج, فمن تحصيل حاصل ان لا يكون هناك منهجا في دراسة, حقائق العلوم الانسانية في حال (تعينّها) واخضاعها للنقد والمراجعة, لعل اهمها الحقيقة الدينية.

وفي حمّى التراجع المنهجي لدى العديد من مفكري وفلاسفة الغرب, لا يلغي معنا واقع السائد ان مناهج او طرق الاستدلال على الحقيقة, سواء اكانت حقيقة علمية او حقيقة معرفية, متعددة لعل في مقدمتها يأتي المنهج العقلاني والمنطقي في دراسة الحقائق الفلسفية والمعرفية, والمنهج العقلاني التجريبي في دراسة الحقائق العلمية.

وكلا هذين المنحيين المنهجيين عاجزين بل بعيدين عن امكانية التحقق من الحقيقة الايمانية, التي يكون مصدر التحقق فيها هو(القلب) وليس العقل. سواء جاء هذا التحقق الايماني, عن طريق تغييب التفكير العقلي او المنطقي في الاستدلال, اوفي تغييب المنهج العقلي التجريبي العلمي, الذي لا علاقة له بحقائق الايمان.

يبقى معنا ان الاستدلال الايماني الغيبي, الذي مصدره القلب يكون في منحيين, الاول في اعتماد الاستدلال الايماني قلبيا, عن طريق الفطرة الجينية الموروثة بالولادة, ويسيرالايمان مع الفرد المؤمن في طريقه الملازم الى مراحل عمرية متقدمة وربما مرحلة الموت, في الاستغناء التام ان يكون لمناهج العلوم والمعارف اي تدخل يذكر في مراجعة او تبديل قناعة الفرد الايمانية, الموروثة بالولادة والمعمّقة بجميع مؤثرات الشحن تعليميا ومجتمعيا, وقبلها أسريا, التي يعززها الايفاء بمتطلبات المقدس دنيويا في اقامة الطقوس العبادية من صلاة وصوم.... الخ من التزامات.

الاستدلال الايماني الغيبي الثاني قلبيا, اي عن طريق منهجية القلب, هو في (التصّوف) ويكون هذا مرحلة متقدمة على الاولى, اي مرحلة طريق التسليم الايماني بالوراثة الفطرية, الذي يلغي ايضا فاعلية العقل المنهجي المنظّم منطقيا في الاستدلال,

وينطلق من الفطرة الايمانية, لكنه يتجاوزها, عن طريق التصّوف القلبي الاستبطاني الكشفي في مرحلة عمرية متقدمة.

كما ان محاولة الجمع بين (الحقيقة والايمان) محاولة عقيمة, فهي تتطلب الجمع بين منهجين متعارضين مختلفين, لأختلاف موضوعي الحقيقة المعرفية المطروحة, فالحقيقة في المنهج العقلاني, هي غيرها الحقيقة بالمنهج الايماني القلبي. والجمع بين الاستدلال بالمنهج العقلي, مع الاستدلال بالمنهج الايماني القلبي, يعني استحالة معرفية. يفرضها اختلاف موضوعّي التناول, فحقائق المعرفة والوجود التي يغلب على معظمها المدرك المتعّين العقلاني والمحسوس, المدعّم باثباتات منطقية, بعضها على وفق المنهج العقلاني التجريبي, في حين ان حقائق الايمان بالمقدس والالهي تلغي الاستدلال الواقعي والمنطقي العقلي, وتتماهى مع الغيبي في التفكير والاستدلال.

من هذه الاختلافات يمكننا الركون الى استنتاج واضح, ان حقائق الايمان هي معطى فطري انساني, مرتبط حصرا بالانسان كوجود, وهو ايمان مؤنسن بالفطرة الوراثية البيولوجية, وهو ايمان يكتسب صفة (المكتسب) في مراحل عمرية متقدمة من حياة الانسان الفرد. وهذه الحال تختلف تماما في تناولنا دراسة حقائق الوجود الاخرى (المادية).

لذا اجد من الضروري العودة بالدين الى الانسنة بالفطرة البايولوجية تحقيقا لمقولة (الدين لله والوطن للجميع) بمعنى علمنة المجتمع مع حفظ خصائص الدين كتربية اخلاقية, موصولة بمناحي الحياة وتنظيمها سياسيا واقتصاديا وثقافيا. اي في استبعاد الدين والتدّين من التوظيف والتسليع السياسي, الذي يعمل على جعل الدين وعيا مكتسبا مستمدا من نصوص انتقائية في الموروث الفقهي الديني, وسنعالج هذه الاشكالية في سطور قادمة.

ان في توظيف الدين لأغراض سياسية تبعد المتدين عن ثنائية علائقية (الخالق بالمخلوق) وتجعل من الدين والتدين وعيا مكتسبا, لا يمت بصلة في تحقيق هدف التديّن. ثم ان (أنسنة الدين) في تأكيد اهمية وأولوية ايمان الفرد المنحرف , بالضد من ايمان

المجموع السوي, تخلع على التدين تقزيما منحرفا شعاره ان ما ينقذ الفرد ليس بالضرورة ينقذ المجموع. (حصر الدين في شّلة لا غيرها).

الظاهرة الدينية وتسييس الاسلام:

ان في انتقال الدين من طقس الفهم الفطري العلائقي, هو ان الدين علاقة روحانية تعبدية خاصة بين الخالق والمخلوق, ونقل هذا الفهم الى مغالطات فقهية توظف في الفضاء السياسي خدمة لمصالح دنيوية, ورؤية اجتهادية ضيّقة تعمل على تخريب العلاقة الانسانية والتعبدية والاخلاقية بين العبد وخالقه, جلب كوارث فادحة.

تسييس الدين في جعله ايدلوجيا سياسية منحرفة بوثوقية ويقينية زائفة, تعمل على تطويع الافكار الفقهية الدينية في تنميط احادي الجانب في اعلائه المقدس دنيويا, كمرجعية احتكام قاطع تلغي الاخر فكرا واخلاقا وسلوكا وتدينّا, متخذّة من فقه التقديس الدنيوي مرجعية القطع بكل شيء بالحياة. واعتباره قيما ومفاهيم من وحي الاله ونصوص الدين المحرّفة تأويلا. هذا يلغي ويقاطع جميع القدرات والمعارف الانسانية الوضعية, مقارنة مع مصدر الاحتكام الى عصمة فقه المقدس الديني الدنيوي المستمد من قراءة خاطئة لتلك النصوص في اعادتها الى مرجعية معصومة. وفي تجاهل ان العصمة لا تكون لبشر, فما يأتي به بشر يخطّؤه بشر ايضا, لذا يكون من الخطأ الارتكان الى تفسير ما وضعه بشر في زمان ومكان غير ما نعيشهما اليوم. وهذا يسحبنا الى تساؤل مصيري هام, هل ان الاسلام السياسي اليوم يمكن ان يكون دينا ودولة؟ تصلح وتعيش نموذجا يحتذى في كل زمان ومكان؟

كي نكون أمينين في مقاربتنا طروحات تسييس الديني الاسلامي, نجد انه تنبثق لدينا سلسلة طويلة من علامات الاستفهام التي تجّر الواحدة ما بعدها.

هل والى اي مدى يمكننا التسليم, ان الافكارالسياسية المتعالقة بالديني اسلاميا, والتنظيرات والطروحات النقدية الاسلامية المعاصرة, القائمة على تجاوز ما ورائيات الادراك الفكري المعرفي, بمكنتها ومقدورها تحقيق قيم حداثوية في حياة الانسان المسلم

والمجتمعات الاسلامية؟ ومدى امكانية مساهمة الافكار الاسلامية تغيير وتبديل واقع عربي اسلامي مأزوم بكل مناحيه, قبل اعلان العجز والافلاس واللجوء الى وسائل التطرف في قطع الرؤوس والذبح وحصد ارواح الابرياء بالمفخخات؟!

من جنبة اخرى فان الفرق بين التدين المعتدل, والتدين السياسي المتطرف هوان الاخير ألغى مبدا(الحرية) الدينية في الاختيار كمعطى اولي في الحياة. واشاع ايضا, اي التدين المسّيس كايديولوجيا مستمّدة من فقه الدين المنحرف, انما تنشد عبودية القطيع في الاذعان والخضوع المتخّلف, للخطاب الديني الوضعي المقدس بكل اشتمالاته الخالية من كل ما يمت للدين من قيم اصيلة متداولة.

وامام هكذا فهم اعتباطي قاصر للدين في اعدامه فرص الحياة, وسلوكيات لقاء الآخر والتعايش معه بقيم انسانية واخلاقية, تلغي حالة القطيعة المزمنة في اغترابية المسلم عن عصره. وتبرز امامنا بوضوح ضحالة الفكر المتطرف.

منذ اتخاذ الاسلام وجوده التاريخي دينا ودولة, واستمرت تجليّاته تلك, في انظمة حكم ودول عديدة عبر التاريخ, سادت ثم اندثرت, نجد اننا اليوم نعدم ويتعذر علينا في مراجعتنا لتلك التجارب, وخطاباتها وطروحاتها في امكانية استلهام نموذج من تلك الحقب يمكننا احتذاؤه في اقامة دولة اسلامية, لها قدرة البقاء كدولة معاصرة مدنية حديثة. ما يعطينا حقيقة استحالة عصرنة الاسلام كنظام حكم.

نترك ذلك الطموح الطوباوي وننسحب لمناقشة جزئية, لها علاقة مباشرة في الخطاب الاسلامي المعاصر, هو اشكالية المعاصرة والتراث, اشكالية تضرب عمق الوجود العربي الاسلامي بالصميم, واشبعت دراسة وتحليلات وتنظيرات فلسفية احتوتها بطون الكتب والمؤلفات والمدونات وارشيفات المؤتمرات, دون جدوى تذكر يعتد الاخذ بها, تخرجنا من متاهة الشد والجذب كي نرسي على بر مطمئن حاسم, و بقيت اشكالية معلقة مؤجلة رغم عظم اهميتها, بوجوب الاهتداء لآلية تنفيذية تطبيقية حاسمة لنعيش العصر.

من هنا ضرورة ان نعمل على تحييد الدين في حياتنا, في تدعيم اهميته في الاعتدال والنأي بـه عـن التسييس من جهة, ونعمل على جعل التدين فعالية مجتمعية جامعـة تعيـد الايمـان الـديني متعايـشا مـع الحيـاة غـير متقـاطع معهـا ومعرقـل لقـيم التقـدم و الخـير والـسلام فيهـا. مجتمعيـة التـدين ركيزتهـا الاساس(الفرد).

عاش الاسلام عبر العصور والتاريخ, اسلام المجموع وشذوذ القلة, واليوم نجـد عـلى ايـدي المتطرفين اصبحت مـشروعية ان يهلـك المجمـوع في بقـاء القلـة الـشاذة باسـم الفرقـة الناجيـة وخرافة الدولة.

الخلاصة:

نستطيع القول باطمئنان ان جميع الدراسات والبحوث الفلـسفية والفكريـة عـلى تعـدد مشاربها, التي حاولت(عصرنة)الظاهرة الدينية منيـت بالفـشل الـذريع, وبـاءت بالخـسران, وان المجتمعات الشرقية عموما, والعربية الاسلامية تحديدا مولعـة وبفعاليـة واضـحة اشـباع نزعتهـا المهووسة بالدين, وممارسة طقوس العبادة بولع شديد تعويضا عن الفقر والكـوارث ومنغـصّات العيش المتدني. بدءا بالمسلم والمسيحي, ولـيس انتهـاءا بـالبوذي والهنـدوسي والـصابئي المنـدائي والايزيدي وهكذا, جميعها اديـان او اقليـات دينيـة, تغتـذي العبـادة الدينيـة واقامـة طقوسـها الخاصــة, واعتبارهـــا التمايـــز الـــديني اهـــم مقومـــات وجودهـــا, ســـواء اتى ذلـــك بوســـائل وافصاحات(ملائكية) ام اتت بوسائل تعبـير وممارسـات(شـيطانية)مارقـة تتلـذذ بـسفك الـدماء والقتل المتوحش.

كما ان محاولات الحث على جعل الدين والتدين مرتبة ثانوية بالاهمية في توكيد الذات, واعتبارها الظـاهرة الايمانيـة, في بعـض افـصاحاتها التدميريـة المتطرفـة نزعـة جاهليـة متخلفـة, فمثل هذه المساعي ذهبـت وتـذهب ادراج الريـاح في دعوتهـا الاصـلاحية, في اسـتحالة عـصرنة الديني.

ان المنطلق السليم يبدا من ان المجتمعات الشرقية بخصوصياتها المتجذرة عبر الاجيال والتاريخ تعتبر الدين ونزعة التدين لديها مقوّم معنوي في توكيد الذات والشخصية والهوية ولا مجال المساس بها حتى وان جاءت عقلية وسلوكا رجعيا متخلفا.

وان ما يخفف مأساة الانسان الشرقي بالحياة هو تعاطيه ترياق الدين, ومعبودا يقدّسه.

ولحل اشكالية التدين ان يكون عامل اعاقة لتقدم المجتمعات العربية الاسلامية, وردم هوة البون والتفاوت الشاسع في تخلفنا عن المجتمعات الغربية, يكون من الضروري فيه اطلاق حرية التدّين الى كامل مداها, تحت وصاية نوع من العلمنة, التي تفصل المجتمع بتركيبته المدنية وتعدد الاراء والسلوكيات المنظبطة تحت ولاء القانون, (النموذج التركي في عصرنة كل منا حي الحياة ما عدا الدين) يمكن ان تكون نموذجا يحتذى. حداثة تجعل من الدين والمعتقد الديني فضاءا مفتوحا مشاعا للجميع, مع تاكيد عدم مشاركة الدين في الحياة السياسية, وان لا يكون عامل اعاقة في مدنية الحياة وتحضّرها, وان يكون التنوع الديني اثراء للتعايش المجتمعي.

كما في النموذج الماليزي, والى حد ما النموذج الاندنوسي.

الفصل الثاني

الصوفية والفلسفة

- وحدة الوجود في الصوفية والفلسفة
- وحدة الوجود بين الوهم والحقيقة
- اللغة في النص الصوفي والتفكيك

وحدة الوجود في الصوفية والفلسفة

تعريف اولي:

يذهب امام عبد الفتاح امام في هامش تقديمه وترجمته لكتاب والتر ستيبس (التصوف والفلسفة) ص259, ان مصطلح وحدة الوجودpantheism يوناني مؤلف من مقطعين pan بمعنى شامل اوعام وtheism بمعنى الاله, أي شمول الالوهية لكل شيء, او ان وجود الله ووجود العالم هما ضرب واحد من الوجود.

ومذهب وحدة الوجود في الكتابات المسيحية التصوفية يشير الى العلاقة بين الله وجزء خاص من العالم, الذي هو الذات الفردية للمتصوف عندما يصل حالة الاتحاد الصوفي بالله. وينسب للبروفيسور ابراهام ولف (ان وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعني النظرية التي تقول ان الله هو كل شيء, وكل شيء هو الله, فالكون ليس خلقا متميزا عن الله, فالكون هو الله, والله هو الكون. [1]

وحدة الوجود في الاديان

لايؤمن الإسلام بوحدة الوجود التصوفي, خلاف الديانات اليهودية والمسيحية والبوذية والهندوسية التي تؤمن جميعها بوحدة الوجود, ويتوّسل متصوفي هذه الأديان العرفان الاشراقي الحلولي لتحقيق اندماج الذات التصوفية في النور الإلهي الغامر والذوبان النفسي فيه بطريقة تتجاوز فيزياء الطبيعة والوجود وقوانينها التي تحكم علاقة الانسان معها ومع الحسي والوجداني العاطفي النفسي(مجاوزة الزمان والمكان). ورغم ان الديانات الوثنية لا تعترف بوجود الله الخالق لذا فهي تربط الحلول الذاتي مع براهما او بوذا في بلوغ النرفانا و تحقيق اشباع هذا الانجذاب التصوفي الروحي الحلولي تجاه المعبود وآيات الخلق والوجود غير المحدودة في اسرارها وجمالها في الطبيعة والكون.

(1) التصوف والفلسفة/والتر ستيبس/ ترجمة وتقديم امام عبد الفتاح امام/ص267

وحجة الذين ينكرون وحدة الوجود التصوفي يذهبون ان هناك حاجزا بفصل الهوية الفعلية للارواح عن الخالق او المعبود. 1رغم ادعاءات المتصوفة في مقدمتهم متصوفة المسلمين بوحدة الوجود التي ينكرها عليهم بعض فقهاء الدين الاسلامي وفلاسفته.

في حين تبدي المسيحية الموافقة المشروطة على وحدة الوجود معتبرة وحدة الوجود لا تتقاطع مع الثوابت اللاهوتية, لكن بعض المذاهب المسيحية تلتقي بنظرة الإسلام وتعتبر وحدة الوجود (هرطقة) من حيث ان الوصول الى الانا الفردية الخالصة المتجردة عن انسانويتها تماما لا تتوفر للإنسان ذي القدرات المحدودة بعاملي الزمان والمكان اللذين ليس من السهولة والمتاح مجاوزتهما, وكذلك عامل محدودية قدرات الانسان تجاه الذات الإلهية العصية وماهيتها على كل التصورات والادراكات العقلية. التي تفتح الطريق امام المتصوف ولوج مرحلة التسامي الروحاني التي يجادل المتصوف في نسبتها له وتعلقه بها بحب وعشق الخالق والذوبان في تجلياته.

الحلول الاشراقي في الذات الالهية

يصف منصور الحلاج وصوله مرحلة التسامي والحلول والاشراق العرفاني بقوله مرددا (انا الحق) وهي لفظة ناقصة عن عبارة السيد المسيح(انا الحق والحياة والطريق) وكثيرا ما يتحدث الحلاج عن الروح الإلهي والروح البشري على انهما محبّان يتناجيان في حالة من الغبطة والسكر والنشوة الممزوجتين تماما كما في الابيات التالية:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال فاذا مسّك شيء مسّني فاذا انت انا في كل حال انت من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا كما يقول السهروردي:

لا تظنـــــوني بـــــاني ميـــــت لـــيس ذا الميـــت واللـــــه انـــــا

ويعتقد اللاهوتيون (المؤلهة) الذين ينكرون تحقق الحلول العرفاني, بخلاف ابيات الحلاج الشعرية التصوفية والسهروردي الذي ادعى أيضا ان اللـه كلمه مثلما كلّم النبي

موسى, (انه حتى في حال الاتحاد بالـلـه فلابد ان تظل فردية المتصوف منفصلة ومتميزة عن الـلـه).[1] وهـو امر مفروغ منه لا يحتاج مناقشة اثباته.

انه من المشكوك به اثبات وصول المتصوف مرحلة الانـدماج بالـذات الإلهيـة الكليـة التـي حسب الادعاءات الصوفية تتجلى في حدس مبهم غامض لا يتـاح الإفـصاح عنـه او شرحـه جماعيـا, فهو فوق قدرة الوجود الإنـساني ابـصارها او الإحاطـة بجـزء منهـا, او معرفتهـا, وحتـى في الأديـان الوثنية البوذية والهندوسية, فالقدرات البشرية مهما تسامت فوق ادراكـات الزمـان والمكـان فهـي قدرات محدودة مكبّلة وعاجزة في الحلول في فـضاء الانجـذاب النـوراني الربـاني, لانهـا بالنتيجـة لا يمكنها ان تترك وقع اثار اقدامها على الأرض. فطبيعة الانسان لا يمكـن ان تتـشابه مـع ايـة طبيعـة متصورة للاله.

كما انه ليس من السهولة ان نجد ذاتا الهية تخص بعضا من البشر بنـوع مـن المحبّة والأيثـار دون غيرهم وتقرّبهم من الاتحاد باناهـا الإلهيـة, وامـام هـذا المـأزق نجـد ان المتـصوف يـدور في حلقـة مفرغـة قطباها أولا الدوران حول الذات في عوالم من التصورات الانجذابيـة الحلوليـة التخييليـة اللاشـعورية, وثانيـا الدوران حول التهـرب في الإفـصاح عـن التجربـة التـصوفية التـي يمـر بمراحلهـا المتـصوف بواسـطة الدلالـة اللغوية او الرمزيـة والاشـارية لـيفهم الاخـرون تجربتـه. وبهـذين المعنيـين تنعـدم امامنـا صـدقية التجربـة الصوفية من عدمها في زيفها وادعاءاتها.

ونجد هذين الافـصاحين يـرددهما جميـع المتـصوفة وفي جميـع الأديـان وفي مختلـف العصور ومختلف الثقافات والأمم. من ان تجاربهم الصوفية هـي مـن الاسرار التـي لا يجـوز البوح بها للاخرين وانها تفوق الوصف ومن غـير اللائـق بالمتـصوف الحـديث عنهـا!! ويـشير والـتر سـيبس الى ان الاوبنـشاد الـف وخمـسمائة ق. م وهـي اقـدم الوثـائق المعروفـة عـن

(1) المصدر السابق ص53

التصوف الهندي, وهي تصف على نحو ثابت لا يتغير التجارب الصوفية بانها بلا صوت ولا شكل وغير ملموسة وتخلو تماما من المضمون الحسي. (1)

وعن مقاربة هذه الدلالة والمعنى نجد القديسة تيريزا, من منطلق استحالة الكتابة عن التجربة الصوفية اثناء حدوثها والمرور بها, وانما يتم ذلك بعد الخروج منها ومحاولة تذّكر وقائعها تصف لنا قائلة:(اثناء الغبطة نفسها كثيرا ما يكون البدن كأنه ميّت وعاجز تماما, وتضعف الحواس وتهن غير ان قوة الابصار والسمع تبقى بصفة عامة, لكن كما لو كانت الأصوات المسموعة والاشياء المرئية تقع على مسافة بعيدة جدا, وانا لااقول ان النفس تسمع وترى عندما تكون الغبطة في قمتها, عندما تضيع الملكات بسبب الاتحاد العميق بالله, فانها عندئذ لا تسمع ولا ترى ولا تدرك, وهذه التحولات التامة لا تستغرق سوى لحظةّ!!!!). (2)

التصوف بين الذاتية والموضوعية

يقسم المختصون بدراسة الصوفية الى ان جميع تجاربها يمكن اجمالها جميعهاعند مختلف الأمم ومختلف العصور والازمنة في منحيين, هما أولا التجربة المسماة الانبساطية, والتي يطلق عليها أيضا الغبطة واللذة. والثانية التجربة الانطوائية المتأملة ذاتيا في تداعيات الحلم التصوفي, وهي تجربة ربما يعتبرها البعض اكثر نضجا من التجربة الانبساطية في التصوف.

وفي الوقت الذي يذهب فيه وليم جيمس وبرود وكتاب اخرين الى ان التجربة التصوفية ذاتية وليست موضوعية, وهو رأي اكثر مقبولية من دعاة ان التجربة التصوفية موضوعية, فالادعاء بان الذات الكلية الإلهية هو حقيقة واقعية موضوعية فيها الكثير من شبهات التجسيم الإلهي الذي يرفضه الإسلام وخاصة في اراء فرقة (المعتزلة) وهو رأي

(1) المصدر السابق ص76

(2) المصدر السابق ص166

يعتد الاخذ به فلسفيا ايضا, فالمتصوف الذي يعي ذاته هو عنما يجد ان الذات الإلهية ذات مفارقة لوجود الانسان ووعي هذا الوجود يعطيه مشروعية ان يكون جزءا منفصلا او متحدا مع الكلية الإلهية التي يدركها وهو محال عقليا فيزيولوجيا لغير المتصوف ادعاؤه, وفي كلا الادعائين فان الذات هي الفاعلة وفي هذا مصداقية لمقولة ديفيد هيوم في تعريفه (الانا) بانها ليست سوى تيار الحالات الواعية, ويكون هيوم بهذا يزرع بذور الشك بالروح ويستبطن نظرية الالحاد في عدم وجود الله في ثنايا عبارته والأكثرمنها انه يستبعد نهائيا ان يكون لتداعيات وخيالات اللاشعور قدرة امتلاك وثوقية الحقائق الواقعية او الموضوعية. كما انها عاجزة عن امتلاك الادراك والتصورات التي تثبت الكلية الإلهية حقيقة واقعية او موضوعية.

وهذا التفسير لا تستطيع دحضه الأديان من غير الإسلام ولا الفلسفات التي تعترف بصدقية التجارب الصوفية ولا زالت القضية موضع تجاذب ونقاش مستمر.

في تعريف الموضوعية: (ان المعيارالمطلق لمعنى الموضوعية هو نظام او ترتيب يخضع لقوانين الطبيعة) [1] وهو معيار مختلف تماما عن معنى الذاتية التي هي نظام شعوري تارة, ونظام لا شعوري تارة أخرى يستطيع كسر حاجز قوانين الطبيعة كما في حالتي الحلم والتخييل, وبهذا يصعب البت في إعطاء التخييل الحلمي وبضمنه التصوفي على انه شيء حادث او ممكن الحدوث.

وحدة الوجود والفلسفة

في السطور السابقة اشرنا الى فشل وعجز الاجماع في دعم النظرية التي تقول ان التجربة الصوفية تشهد او هي دليل على وجود حقيقة واقعية تتجاوز الذاتية الفردية

(1) المصدر السابق ص87

للوعي الصوفي, (وان التجربة الصوفية ليست ذاتية وحسب, بل هـي في صـميم مـا يزعمـه المتـصوفة انهـا تجربة مباشرة بالواحد, وبالذات الكلية, والـلـه). [1]

يعتبر اسبينوزا اهم فلاسفة وحدة الوجـود اذ يعتـبران الـلـه والطبيعـة مفهومـان مترادفـان لمعنـى واحد ولا يقر بوجود خالص خارج الطبيعة, والكون عنده يتألف من جوهر وصفاته وهي صفات الـلـه ولا يوجد شيء غير ذلك. [2]

ورفض ديفيد هيوم و معظـم فلاسـفة الوضـعية التجريبيـة والتحليليـة الإنكليزيـة مثـل فرانسيس بيكون وجـون لـوك وجـورج مـور وبراتراندرسـل إمكانيـة ومقـدرة وصـول المتـصوف مرحلة وجود الانا الخالص التجريدي والمتحرر من مقيدات الوجود الإنـساني الـواقعي الطبيعـي في الزمان والمكان. ويضيف هيوم دحضه وجود الانا الخالص في تعريفه الانـا: (ان الانـا الخالـصة ماهي الا تيار الحالات الواعيـة) [3] بمعنـى وعـي الـذات لوجودهـا المـادي والتخيـيلي التـصوري وادراكاتها للمحيط والموجودات إدراكا ذهنيا عقليا حـسيا شـعوريا وبهـذا ينفـي هيـوم الوجـود المـادي ان يكـون سـابقا عـلى الفكـر والادراكـات والتـصورات كليـة في تأكيـده ان الـذات ادراك واعي.

ان الزعم بتحقق وحدة الوجود تصوفيا امرا لايمتلك براهينه الفلسفية المنطقيـة فـاذا اخذنا(النوع الانطوائي من التجربة الصوفية, فهي غـير حـسّية مادامـت جميـع الاحـساسات والتصورات استبعدت منها)[4] لكنها تبقى تجربة ذاتية غير موضوعية (فهـي ذاتيـة بـالمعنى الذي يكون فيه الهذيان والهلوسة والاحـلام مـصادر تنبعـث بالـضرورة ذاتيـا)[5] أي ان هـذه الحالات عند المتصوف لا تخضع الى انتظام قوانين الطبيعة في فهـم مـاهو الموضـوعي. لكـنما

---

(1) المصدر السابق ص269
(2) المصدر السابق ص180
(3) المصدر السابق ص197
(4) المصدر السابق ص210
(5) المصدر السابق ص217

اذا ما اخذنا المتصوف كوجود متعين زمانا ومكانا من خلال تجريده عن جميع حالات الهذيان والاحلام التخييلية فيصبح وجوده موضوعيا ماديا لاعلاقة له بالفكر المدرك لوجوده في وعي ذاته, بحالات الهلوسة التي امتلكت صفة الذاتية المنعزلة عنه, وهوتصنيف غير مقبول منطقيا, كون الانسان وجود مادي يتحدد بالفكر والوعي, لكن ما يبرره هو ادعاء المتصوف ان حالاته الحلمية التخييلية تمتلك موضوعيتها من موضوعية وجوده الأرضي المتعين التي اكتسبها من مقارنه وجوده مع الوجود (الموضوعي) للذات الإلهية التي يدعي حدسها والتقرب المتزايد منها كذات وموضوع وهومالا يؤخذ به لانه لا توجد لحد الان براهين لا هوتية ولا علمية تؤكد وجود الخالق بالمواصفات الذاتية التي نحدسها ومعنا يشترك المتصوفون بها أيضا.

كما لا نعتقد أن الصوفية حسمت أمرها في ان الادراك التصوفي لله يقوم على اعتبار الله ذاتا بمواصفات الهية يصعب على الانسان الإحاطة بها؟ ام ان الله موضوعا تأمليا بمواصفات الهية ليس من اليسير الإحاطة بها او ادراكها ايضا؟ وفي أي من العلاقتين يتحدد الادراك التصوفي للذات الالهية؟ في اعتبارها ذاتا ام موضوعا يتيسر للذات البشرية الحلول والذوبان الاشراقي في الوجود الإلهي وكيف؟ ليس هناك من أجوبة شافية قاطعة. وبضوء ما ذكرناه (نجد اجماعا من جميع متصوفة العالم الى ان التجربة الصوفية لا هي ذاتية ولا هي موضوعية, وهم لم يصلوا الى هذه النتيجة استدلالا منطقيا مقبولا, وانما يشعرون به حدسيا وهي التاويل الوحيد الطبيعي لتجاربهم.)[1]

(1) المصدر السابق ص184

وحدة الوجود بين الوهم والحقيقة

اسبينوزا ومذهب وحدة الوجود

يذهب والتر ستيبس وهو فيلسوف يعنى بالتصوف في كتابه الذي نناقش بعض أفكاره (التصوف والفلسفة) تقديم وترجمة امام عبد الفتاح امام الى ان : المشكلة الأساسية في وحدة الوجود الصوفي تتصل بالعلاقة بين اللـه والعالم من حيث الهوية والاختلاف, هل اللـه والعالم متحدان في هويه واحدة؟ ام انهما متمايزان تماما؟[1] كما يذهب له الادراك والتفكيرالذهني العقلي واللاهوت الديني في مختلف الديانات السماوية وعديد من الديانات الأخرى من الذين لا يؤمنون بوحدة الوجود ويعتبرون ان اللـه والعالم متمايزان ومختلفان بالكينونة والهوية والكيف والصفات ولا علاقة اتحاد بينهما تحصل في أي شكل من أشكال الترابط او الحلول الصوفي بينهما.[*]

ولا بد من المرور برأي اسبينوزا صاحب مذهب وحدة الوجود الكلاسيكي الذي قال به فلسفيا ان اللـه شأنه شان جميع الظواهر الطبيعية والموجودات يتكون من جوهر وصفات موزعة على جميع الكائنات الحية والطبيعة والانسان والكوني, لذا نجده يتحدث عن اللـه والطبيعة او العالم والكون انهم جميعا مترادفات لمدلول ومعنى واحد, ولا يمكن الفصل بينها من حيث انها جميعا تعني دلالة واحدة, هي ان اللـه موجود في كل شيء, ولا تفريق كيفي هوّياتي مختلف متمايز ذاتيا من أي نوع بينهم. (كما لا يسلّم اسبينوزا باي وجود خالص خارج الطبيعة).[2]. اي لا وجود للـه خارج صفاته التي يمكن ادراكها او التي يتعذر علينا ادراكها ومعرفتنا بها بل نستمدها من الطبيعة.

---

(1) والتر ستيبس/التصوف والفلسفة/ ترجمة امام عبد الفتاح امام/ ص262

(*) نحن هنا نصف الخالق بان له كينونة وهوية وماهية وصفات, قولا مجازيا فقط فلا احد بمستطاعه الجزم ان هذه من معالم الادراك البشري لها لا ايمانيا ولا عقليا ولا صوفيا.(الكاتب).

(2) نفس المصدر السابق ص 267

كما يذهب دارسو اسبينوزا الى ان فكرة وحدة الوجود عنده لا تقوم على منطق فلسفي ذهني ولا على حجة عقلية بل تقوم على فكرة صوفية تماما. بمعنى اكثر وضوحا ان اللـه وجوده ملحوظ في توزّع صفاته على الطبيعة والانسان والكوني وما عدا ذلك فلا وجود الهي خارج هذه العوالم يمكننا ادراكه خارج صفاته بها وخلقه لها التي نحيا بها ومعها, ومن الملاحظ ان فيورباخ ذهب نفس المذهب في تأصيله نشأة الدين في علاقة الانسان بالطبيعة, ولا وجود من أي نوع من المقدس عابر لهذه الحقيقة قائلا (ان عبادة اللـه تعتمد فقط على عبادة الانسان لنفسه).

من الواضح ان اسبينوزا في فهمه وحدة الوجود يتأرجح بين الالحاد غير المعلن صراحة, وبين الايمان الذي تعجزه البرهنة عليه, فهو يطرح مسألة وحدة الوجود بتلاعب لفظي فلسفي نجده نحن انه يفترض ان الطبيعة تلتقي بـ(اللـه) بالصفات لا بالجوهر, وانهما اللـه والطبيعة كلاهما وجود بصفات اختلافية, وهذا الجوهر أساسا ليس مفتقدا بالنسبة لظواهر الطبيعة, كظواهر وماهيات لا حصر لها, لكنه مفتقد بالنسبة لـ(اللـه), فاللـه بلا ماهية ولا جوهريمكن ادراكها و معرفتها, وانما يعرف جوهره في مجموع صفاته, صفات لاهوتية تجريدية فقط, كالرحمة, والقوة, والخير, والمحبة, والعذاب, والعفو, والعظمة, والمقدرة وهكذا, وهذه غير صفاته المدركة حسّيا بالطبيعة وقوانينها المستمدة من الطبيعة في كل ماهو خير يتطلع الانسان الاقتداء به, صفات لاهوتية يقرّها الايمان و لا يقرّ بها العقل والعلم اصلها الطبيعة.

ومحاولة اسبينوزا الربط بين اللـه والطبيعة والوجود الكوني بالجوهروصفاته, يؤكد لدينا نحن فقط ان صفات اللـه الالهية بلا ماهية ولا جوهر, فهوأي(اللـه) ليس ذاتا ولا موضوعا يمكن وعي وادراك ماهيته و صفاته غير المذكورة في اللاهوت الديني المستمدة جميعها من الطبيعة والصفات الخيّرة كما يتمناها الانسان, بل هو ممكن ان تكون بعض صفاته ادراكية في الطبيعة والكوني فقط لا غير, ومعدومة في كل مجالات التعرف او التعريف بها خارج الطبيعة الحسية والادراك العقلي او اللاشعوري التخيلي, ولكل شخص تفسيره لهذه الصفات وايمانه بها, بخلاف ان الطبيعة ظواهرها في اغلبها هي

جواهر وظواهرمعا تحكمها قوانين الطبيعة المدركة منها وغير المدركة إنسانيا في فضائي الزمان والمكان المحكوم بهما الانسان والطبيعة معا, بخلاف ان الله بلا ماهية ولا جوهر يمكن للإنسان ادراكها. فالله مدرك غيبيا بصفاته وليس مدركا بماهيته العصّية على المعرفة والادراك الحسي والذهني, ماعدا ان تكون مجمل صفاته تمثل جوهره, سواء اكانت تلك الصفات مدركة ام غير مدركة لنا.

الصفات الطبيعية في صوفية الاوبنشاد:

وحدة الوجود التي تعتمدها الاوبنشاد التي يطلبها صوفية الهنوسية والبوذية في اقتفائهم تعاليم المعبود براهمان او بوذا, هي من منطلق اسباغ قدسية الصفات الطبيعية على المعبود عندهم, ولا وجود لحياة أخرى فيها حساب وثواب بخلاف اديان الوحي التوحيدية, ويبدو ان هذا التعبير قريب من فهمنا لمقولة اسبينوزا بانه لا وجود لخالق فوق مدركات صفاته الأرضية والكونية له التي ندركها.

ولنقرأ هذه الابيات الشعرية للاوبنشاد:

انت النار والشمس والهواء/ وانت القمر/وانت الفلك المرصّع بالنجوم/ انت براهمان الأعلى/انت المياه/ (انت خالق كل شيء)/ انت الشاب والصبية والشيخ الذي يتوكأ على عصاه/ فثم وجهك في كل مكان/ انت الفراشة السوداء/ انت الببغاء ذو العينين الحمراوتين/ انت السحاب وانت الفصول وانت البحار/(انت البداية وانت فوق الزمان والمكان). [1]

من الواضح جدا ان وصف الاوبنشاد الصوفي هو وصف حسي ادراكي عقلي لظواهر الطبيعة والكون وخلعها على معبودهم وهو توصيف لاهوتي مشترك في غالبية الأديان التوحيدية وبعض غير التوحيدية من الأديان الوثنية, ولا يوجد بهذه الصفات خرق لقوانين الطبيعة على شكل معجزات ايمانية مجردة الا في عبارة(انت البداية وانت

(1) نفس المصدر السابق ص 269

فوق الزمان والمكان) التي هي كسروخرق لقوانين الطبيعة التي تحكم قدرات البشر الادراكية حسيا وعقليا في اللانهائي زمانا ومكانا, وبهذا الفارق نكون نحن بشر, ويكون الله الها يعبد.

هذا الإحساس الصوفي والتعلّق بالصفات الطبيعية المنسوبة للخالق على انها صفات خارقة لقوانين الطبيعة هي في حقيقتها ليست كذلك في القداسة المسبغة عليها, ولا تنسجم مع القول: (براهما انت خالق كل شيء), وفي هذا لا نجد ميزة قدسية تنفرد بها صوفية براهما عن باقي الأديان التوحيدية التي لا تجمع بين ان تكون الطبيعة بصفاتها هي الخالق, في نفس ان تكون مخلوقة أيضا, كما تدعي الاوبنشاد انها مخلوقة من خالق أسبق عليها بمعنى (ان الكون خالق للكون) [1] ذاتيا ولنفسه فقط, والطبيعة مخلوقة بصفاتها من قبل خالق هو في حقيقته عدم وخواء وامتلاء في وقت واحد, صاحب الصفات في الطبيعة واللاهوت الديني, والخالق غير المدرك للبشر لا في ماهيته ولا في صوره وتجليّاته وهو ما ينطبق على الفهم الديني واللاهوتي في مختلف الأديان التوحيدية في عجزها العقلي اثبات وجود الخالق او في اثبات عدم وجوده أيضا ولا في امكانية الاستدلال على صفاته غير الأرضية او الكونية التي يدّعي الصوفية الاتحاد بها في العرفان والاشراق في مدارج الحال الصوفية.

شيء عن صوفية zen البوذية:

نبدأ بالتساؤل الازلي والاشكالية المتقادمة زمنيا في مختلف العصور ومختلف الأديان هي كيف يمكن لما لا يمكن ان يقال عنه انه موجود او موضوعي, ان يكون علّة أولى لكل ما هو موجود, وموجود وخالق من عدم او لاشيء؟[2] من العبث اللامجدي ان نتدخل في حل إشكالية وفك رموز شفرة ليست عصيّة على الصوفية وحسب, وانما عصية في

(1) نفس المصدر السابق ص 256

(2) نفس المصدر السابق ص 270

محاولة سحبها على إشكالية اشبعت اجتهادا دونما نتيجة, هي كيف يكون الخالق علة بلا معلول, صانع وخالق كل شيء, وجوده من غير عدم سابق عليه لا قبله ولا بعده؟ وهكذا ندخل في دوامة من التجاذبات التي لا نهاية لها, في ادراك المسار الازلي لخلق العالم من عدم. من الخطأ الاعتقاد ان يكون ما ذكرناه حجّة كافية لاصحاب الاشراق الصوفي والاتحادي على انها إمكانية حقيقية ومتاح لهم تحقيقها, وانها وان كانت لا تمتلك الاقناع العقلي بها لكنها كافية لديهم للتعايش مع إشكالية الأصل في عدم إمكانية تفسير الخالق بانه علة بلا معلول, وأنه وجود ازلي واجب بالضرورة والحاجة البشرية له. فلماذا لا تكون التجربة الصوفية بزعمهم في مثل هذه الإشكالية العصّية على التفسير بمنطق او منهج فلسفي او لاهوت ديني التي تلتقي باشكالية الميتافيزيقا واختلافات التفسير اللاهوتي المتنوعة؟ التي لا تمتلك لحد الان حلولا مقبولة. بمعنى ان القضايا الميتافيزيقية والدينية التي ليس لها حل, هي نفسها الايمان الغيبي في قضايا الصوفية كيقينيات لا تمتلك برهان صحتها ولا نفيها, ولكن يوجد من يؤمن بها ويدعو لها ويزيدها ارباكا وغموضا.

ان ما يجعل الشك وعدم الترجيح والتسليم في ان تكون التجربة الصوفية حقيقة وليست ذهانات خيالية تغذيها الجوانب النفسية اللاشعورية الوجدانية التي يخلعها المتصوف على الخالق المتصور, ويرتد فيها وعليها في وعيه وفي تأكيد ذاتيته الاضطرابية مستعينا بنفس المعيار الاشكالي غير المحسوم في غالبية الإشكاليات اللاهوتية والفلسفية في معالجتها قضايا الميتافيزيقا التي يدخل ضمنها الدين و الصوفية من دون حل مرضي ونتيجة مقبولة.

ترى البوذية التصوفية zen ردا على إشكالية عدم وجود المتعين وجودا بنفس معيارية عجزالعقل البشري في ادراك أي نوع من أنواع الصفات الإلهية او إمكانية الاتحاد بها في تجربة المتصوف في غير مجال الطبيعة والانسان والكوني, وهي وجهة نظر لا تبتعد كثيرا عن الدوران حول مركزية الإشكالية اللاهوتية في غالبية الأديان التي تجمع على ان وجود اللـه هو في تجلياته الطبيعية وصفاته المدركة عقليا وعاطفيا التي يتساوى في ادراكها المتصوف وغير المتصوف ميتافيزيقيا, وعليه لا تطرح البوذية معالجات جديدة يمكن

الاعتداد والتسليم بمقبوليتها فتقول (طالما ان النرفانا هي الحقيقة النهائية التي هي بغير تمايز ولا اختلاف او ثنائيات, وانه لا توجد تفرقة في الحقيقة النهائية بين النرفانا واللانرفانا, بين الحقيقة واللاحقيقة وبين التعاليم واللاتعاليم, لذا يعلن بوذا ان الوجود واللاوجود ينبغي رفضهما معا, لا على انه وجود ولا على انه لا وجود او عدم). ص253 من المصدر.

بضوء ما ذكرناه آنفا انه لمن المهم ان نعيد للذهن عدم إمكانية المتصوف تجاوز ذاتيته الصوفية التعبدية التي تعني التشتت واللانظام والكثرة بصفات لا (انسية) او لا بشرية تصوفية امام الواحدية الكلية الإلهية التي هي غير ذاتية ولا موضوعية, كي يستطيع الصوفي تنظيم وبرمجة مدركاته الحسية والتخييلية في امكانية الاتحاد الصوفي بها, فالواحدية الالهية هي اللامتعين اللانهائي غير المحدود زمانا ومكانا, واللا مختلف في واحديته ولا هوية تميزّه التي لا يمكن ادراكها باي وسيلة تصورية ادراكية بشرية, فهو الخالق بذاته وليس من اجل ذاته بعلاقته بالاخر فهو ليس بحاجة الى غيره وبعيد عن امكانية التشيؤ بأي معنى او مظهرحسيا اوتخييليا امام من يرغب ذلك من مريدي الاتحاد الصوفي به.

كل هذه العلاقة غير السوية وغير المتكافئة بادنى شروط المعيارية المقارنة بين الله والانسان, انما تجعل المتصوف يسلك طريقا خاطئا, ولا يعود بحصيلة لتجربته يمكن الوثوق بها والتيقن منها, لا كتجربة خارج ادراك الشخص غير المتصوف, ولا كتجربة ذاتية تمتلك اقل الإمكانات الادراكية او المقومات غير المنظورة في إمكانية كسر قوانين الطبيعة الشغالة في حيزي الزمان والمكان ان جاز التعبيروتحقيق الاتحاد بالله صوفيا. حتى عندما يعجزالمتصوفون التعبير عن تجربتهم الصوفية لغويا, فهم يعزون ذلك العجز الى ادعائهم ان اللغة كيان محدود بمدركات الطبيعة ومفهوم الزمان والمكان الأرضي فقط, ولا يمكنهم توظيف اللغة المحدودة الصوفية للتعبير والاحاطة بكيان لا متناهي ولا محدود ولا متعيّن بصفات يتسنى للبشر ادراكها او معرفة ماهيتها.

وحدة الوجود في المسيحية

يطرح والتر ستيبس إشكالية وحدة الوجود في الأديان السماوية بالتساؤل التالي: (ما الذي يحدث في لحظة الاتحاد الصوفي مع الـلـه؟ هل تصبح روح الصوفي ببساطة متحـدة بالـلــه؟ ام تبقـى وجـودا متمايـزا ومختلفا عن الـلـه تماما؟ ام ينتج عنهما هوية ثالثة في الاختلاف الاتحادي) [1]. من المبكر التأكيد بـالقطع ان المسيحية تفهم الاتحاد بالـلـه انه لا يعني بالمطلق وحدة الوجود الذي تدينه كما في ادانة الإسـلام لـه عنـد الصوفية ولا تقرّبه. فالقديسة تيريزا تصف الاتحاد بالـلـه بقولها (واضح جدا ما الذي يعنيه الاتحاد, شـيئان متمايزان يصبحان شيئا واحدا[2]. تفسير الاتحاد هنا يعني ان الشيئين كلاهما يحتفظان بكيفياتهما المتمايـزة غير المشتركة بعد الاتحاد, ويفقدانها وقت الاتحاد, فمثلا التقاء نهر مع نهر اخر يكونان نهرا ثالثـا في كيفيـة واحدة جديدة, (مثال واقعي التقاء نهـري دجلـة والفـرات وتكـوينهما شـط العـرب) لكـنهما في حقيقـتهما (النهرين) يلغيان خصوصيتهما كلا لوحده في الكيفية الجديدة التي اوجداها في دمج كيفيـاتهما المتجانـسة المشتركة (بالماء) وذوبانها في المجرى النهري الثالث بلا رجعة, ويكتفيان بتمايزهما كنهرين غير متصّلين قبـل التقائهما واتحادهما معا في نهر شط العرب, ربما هذا المثل يفيـدنا في الاتحـاد الطبيعـي المـادي بـين شـيئين ماديين بكيفيات معلومة محسوسة ومشتركة عقلانيا لدينا, لكـن هـذا النـوع مـن الاتحـاد في الطبيعـة غـير صحيح في التعميم في وصـف تجربـة الاتحـاد الـصوفي بالـلــه, مـن حيـث اذا مـا حقـق المتـصوف (كيفيـة) متمايزة عن كيفية البشر في الاتحاد الـصوفي المؤقـت بالـلــه, فالنتيجـة رجـوع كـل مـن الـلــه والـصوفي الى كيفياتهما الاصيلة قبل تحقيق اتحـادهما وعـودة المتـصوف الطبيعـي الخـارج مـن تجربـة الاتحـاد الـصوفي كأنسان ارضي قبل الاتحاد. لكن يتعذر على أي من النهرين العودة الى كيفياتهما قبل اتحـادهما وتكـوينهما حالة كيفية جديدة ناشـئة مـن اتحـادهما. لانهـما يمتلكـان كيفيتـين مـاديتين مـن نـوع واحـد هـو (المـاء).

---

(1) نفس المصدر السابق ص 281

(2) نفس المصدر السابق ص 282

فالكيفيات المختلفة في حالة الاتحاد الصوفي تبقى متمايزة بالصفات, فالاله هو الخالق, والصوفي يبقى بشرا لا غيراذا صح تواصله مع الخالق ام لا.

ولنطالع على هذه العبارات لفيلسوف كبير في قضايا الصوفية تذهب لتاكيد ما ذهبنا له في العبارات السابقة, يقول روز بروك:(كما ان النار لا تصبح حديدا, ولا يصبح الحديد نارا, فان المخلوق المتحد بالله لايكون الها, كما لا يصبح الله مخلوقا). [1]. وهذا من ابلغ التبيرات الفلسفية اللاهوتية الموفقة, لكنه لا يتوافق تماما مع قول القديس يوحنا :(ان الاتحاد بالله اتحاد مشابهة يحدث عندما تتطابق ارادتان, إرادة الله وإرادة الروح معا, تلك الروح التي وصلت مرحلة التطابق الكامل والمماثلة فتتحد اتحادا تاما مع الله وتتحول الى الله على نحو يفوق الطبيعة). [2] هنا واضح جدا ان الانسان يكتسب صفة فوق بشرية بالاتحاد مع الله ليرجع يفقدها بعد زمن انتهاء تجربة الاتحاد الصوفي. ومن هنا يجري التأكيد على ان الذات الفردية للمتصوف التي يتسنى لها زعم الاتحاد بالذات الإلهية, انما تبقى محتفظة بهويتها الخاصة البشرية بعد عودتها من رحلة التجربة الصوفية ولا يمكنها الاتحاد الهوياتي من غير الاختلاف مع الذات الإلهية.

عند امعان النظر جيدا في عبارات يوحنا حامل الصليب نفهم انه لا يتحدث عن الاتحاد الصوفي بالله في المسيحية, ولا يتحدث أيضا عن وحدة الوجود, بل يتحدث عن اتحاد اعجازي مستمد من تجربة المسيح في الصلب والقيامة, وفي خرقه نواميس الطبيعة في اعجاز لا يستطيعه البشر المتصوفة ولا الناس العاديين, عليه لا يترتب على مثل هذا النوع من الاتحاد مبدأ التعميم الصوفي في مفهومة الاتحاد بالخالق. وهذا لا يمنح تفويضا لاهوتيا ان بمقدور كل صوفي تجربة ما مر به المسيح. فالمسيح يمتلك اعجازا ممنوحا له من قبل الخالق في تمكينه اجتراح المعجزات التي لايستطيعها أحد من البشر في قيامه بخوارق الأفعال, وهو ما يعجز عنه الصوفي او أي كائن عادي.

---

(1) نفس المصدر السابق ص 283

(2) نفس المصدر السابق ص 285

انـه لمـن المهـم ان فكـرة وحـدة الوجـود في المـسيحية مرتبطـة ارتباطـا وثيقـا في اللاهـوت الـديني المـسيحي, وتعـاليم الكنيـسة اكـثر مـن ارتباطهـا بفهـم فلـسفي صـوفي كـما يتاكـد لنـا مـن هـذا الاقتباس:(ان ايكهارت وهو من اعظم متـصوفة المـسيحية في القـرون الوسـطى انـه كـان يـردد في مواعظـه بما اتهمته به الكنيسة على انه يزعم الهوية مـع اللــه, في قولـه:ينبغـي عـلى المرء ان يحيـا بحيـث يكـون متحدا مع ابن اللـه لدرجة ان يصبح هو ذلك الابن, حتى لايكون بين الروح والابـن أي تمـايز) ص 285 مـن المصدر.

ويقول القديس بولس؛ (اننا جميعا نتحول الى اللـه, وكل مايتغير الى شيء اخر, يصبح متحـدا معـه في هوية واحدة, ومن ثم لو انني تغيرت الى اللـه وجعلني واحدا مع ذاته, فلن يكون مـع اللــه الحـي أي تمييز بيننا, وانا واللـه واحد, وعيني عين اللـه واحـدة, وهـي هـي, واحـدة في الرؤيـة, واحـدة في الحـب). ص286 من المصدر المشار له.

(بعبارة أخرى فان اللـه والروح من حيث الوجود هي موجودات متمايـزة, واتحـادهما هـو اتحـاد تشابه كيفي أي نوعي لارادتين متفقتين, ويمكن تسمية هذا النوع من الاتحاد بالاتحاد الكيفـي كتمييـز لـه عن الاتحاد في الوجود- وحدة الوجود- او في الجوهر او في الهوية). [1] لاحظ العبارة تقول ارادتـين متفقتـين ولم يقـل صـفتين متـشابهتين لكيـانين يمتلكـان كيفيتـين متمايـزتين جـدا ومختلفتـين هوياتيـا, ولا مجـال في تكافؤهما. (خالق الهي ومخلوق بشري).

تفهم المسيحية (العلاقة بين اللـه وجزء من العالم- المقصود بهذا الجزء الانسان- التـي هـي الـذات الفردية في وصولها حالة الاتحاد الصوفي باللـه انما تعني الهوية مع اللـه حتى لو كانت خلال فـترة الاتحـاد على الأقل). [2]

أيضا في الاقتباس أعلاه نلاحظ مدى التحفظ اللاهوتي المسيحي حول إمكانية وحقيقـة الاتحـاد باللــه وفي امكانيـة اكتـساب الـصوفي كيفيـة خارقـة لعـالم البـشر, وتـستمد هـذا

---

(1) نفس المصدر السابق ص 287

(2) نفس المصدر السابق ص 257

الاكتساب- حتى لو كان اكتسابا مؤقتا خلال لحظة الاتحاد كما مر بنا- في الاتحاد المتكرر بالله تصوفيا. هذا الفهم الهوياتي الصوفي للاتحاد بالله قد يعطي تصورا زائفا لدى الصوفي انه بمستطاعه ان يكون ذاتا فردية وهوية صفاتية مكتسبة مغايرة لحقيقتها الاصلية البشرية الطبيعية, في اكتسابه هوية جزئية بصفات الوهية في اتحاده بالله. وهذا غير صحيح فلا يمكن لكيفيات متباينة مختلفة في الهوية والتكوين ان تتحد ويكتسب احدها من الاخر الذي هو الإلهي صفات تجعل منه فوق الانسان البشري حتى ولو لبعض الوقت, التي هي التجربة الصوفية وزمنها, وهذا النوع من وحدة الوجود يطلق عليه الكتاب المسيحيين ليس كل المسيحيين اسم (الهرطقة).

وحدة الوجود في المسيحية بادانتها زعم الصوفية بالاتحاد بالذات الإلهية انما تقوم على مبدأ (الهوية في الاختلاف بين الله والعالم او بين الروح والله, وان الاختلاف بين الله والذات المتناهية- الانسان -هو ما يسلّم به كل انسان بوصفه مسألة طبيعية لا تحتاج الى متصوف يؤكدها ولا الى فيلسوف يوضحها). ص 308

ويلتقي الإسلام بهذا النوع من التفسير التصوفي على ان هناك هوة عظيمة تفصل الخالق عن مخلوقاته, كما ان صوفية الإسلام تميل الى الاخذ بالاختلاف الهوياتي, بين الإلهي والبشري, وعن مقولة الفناء في الله لدى صوفية الإسلام يصفها الغزالي(غاية التصوف الفناء التام في الله, تخيلها البعض انهم اصبحوا مع الله في وحدة, كما تخيل اخرون انهم اصبحوا معه في هوية, وتخيل فريق ثالث انهم ارتبطوا به, لكن كل هذا غلط.).

اللغة في النص الصوفي والتفكيك

تعريف اولي[1]

يعتبر كتاب الدكتور الشهيد عامر جميل الراشدي استاذ الفلسفة في جامعة الموصل, بعنوان (النص الصوفي/ دراسة تفكيكية/ ابو يزيد البسطامي نموذجا) من افضل الكتب في فرادة تناول موضوعه الفلسفي وصعوبته, دراسة اكاديمية منهجية عالية الجودة والتمكن والاتقان من ادوات معالجة موضوع فلسفي شائك يعالج موضوعة النص الصوفي في اشكاليته (اللغوية) المتعالقة مع التصوف والتفكيك معا, وعن هذه المهمة الصعبة يقول المؤلف(ان هذه الدراسة حاولت ان تكون رائدة في مجال تخصصها ولاسيما وهي تتناول نصوص ابو يزيد البسطامي من جهة والتفكيك من جهة ثانية, لما يعنيه هذا من قلة الدراسات وندرتها التي تناولت هذين الموضوعين مع غياب اي شاخص علمي يمكن الاستهداء به) ص12. وفعلا اجدها كذلك عن جدارة واستحقاق, اذا ما علمنا اشارة الباحث المؤلف الى صعوبة ربط التصوف بالتفكيك بقوله(وهذا ما يجعل الدراسات التطبيقية للتفكيك تكاد تكون معدومة). ص2, هذا على صعيد تفكيك النص الادبي والسردي, فكيف تكون الصعوبة في تفكيك النص الصوفي الذي هو نص لاديني ولا ادبي؟ إشكالية لغوية فلسفية متعالقة ليست سهلة.

النص الصوفي الملغّز المكتوب بعامة وليس في خصوصية شطحات نصوص البسطامي الذي يجده المؤلف متفردا عن غيره من المتصوفة, انه نص متسام متعال فوق الادراك العقلي من جهة, وفي تحرره من عرى الانشداد للطبيعة والوجود الانطولوجي والجمعي من جهة اخرى. كما يرى المؤلف ان البسطامي كان في طريقته العرفانية نموذجا

(1) (لتفصيل اكثر ينظر كتابنا /فلسفة الاغتراب في طبعتيه الاولى عن دار الشؤون الثقافية بغداد 2011, والثانية دار الموسوعات العربية بيروت 2013. الفصل الخامس: الاغتراب والصوفية./والفصل السادس: الاغتراب في الوجودية الحديثة).

متفردا وقدوة للذين جاءوا من بعده وسلكوا طرق الحال التصوفي الاشراقي وافادوا منه واخذوا عنه, من امثال الحلاج ورابعة العدوية وابن الفارض والسهروردي وجلال الدين الرومي وغيرهم.

والنص الصوفي يحمل اشكاليته اللغوية المنطوقة او المكتوبة ليس من اجل توظيف اللغة وسيلة تواصل تداولية تروم تعميم المعنى الاستقبالي لحالة المتصوف, وانما من اجل تعطيل متعّمد ومقصود في اعدام مثل هذا التوظيف الذي درجت عليه اللغة المنطوقة والمكتوبة في تداولية تعميم النص قرائيا سيسيولوجيا كما في ضروب الادب والسرديات في توصيل المعنى او المراد. ويعتبر الصوفية اللغة المتداولة هي كيان محدود في إمكاناته التعبيرية, لذا من المتعذر المستحيل الإحاطة اللغوية بالتعبير عن التجربة الصوفية التي هي فضاء في اللامدرك واللامتنهي وغير المتعين الحدود.

فالمتصوف يروم بلغته المتعالية روحيا واشراقيا توكيد نفي ما يريد الاخرون استحضاره انطولوجيا حسيا وعقليا لغويا ايضا. (فالنص الصوفي يشكل ظاهرة في مجمل النشاط البشري اذ تعد مدونته خروجا على انتماء النص الديني والنص الادبي, فالكتابة الصوفية امكان واحتمال غير قار, وشعرية هذه الكتابة تفصح عن توتر دائم بين امكانية اللغة والعالم المتجلي الصوفي) ص5 من الكتاب.

وبهذا الفهم الاشكالي تكون اللغة التصوفية لغة اغترابية في منحيين فهي مغتربة في عجزها توصيل المعنى الاستقبالي العمومي التداولي المعهود بوظيفة اللغة اولا, ومغتربة ذاتيا في تساميها الروحاني الذي تجد اللغة نفسها فيه من خلال تجربة المتصوف قاصرة في بلوغ مراحل متقدمة في رحلة عبورها مدرجات الحال العرفاني نحو الاقتراب من المطلق الروحي في توازي التجربة الصوفية مع النص اللغوي المنطوق او المكتوب المنفرز عنها والملازم لها ثانيا.

التفكيك اللغوي

نجد من المعاد ان نشير الى ان التفكيكية التي جاء بها دريدا ليست فلسفة قائمة بملامح ثابتة بذاتها, ولا هي منهج في التفكيك والتاويل والاستدلال في البحث الدائب عن (فائض المعنى) الذي تتركه القراءات المتتالية المتعددة للنص. فهي خارج هذه الانماط الاصطلاحية لتكون كما يشير المؤلف على لسان دريدا ان (التفكيكية استراتيجية) طويلة الامد, او بتعبيرنا هي آلية تفكيك نظرية تسعى تقويض ذاتيتها باستمرار في تعالقها بالنص المكتوب تفكيكيا. كون الاستراتيج في المصطلح المتداول محكوم بغائيات بعيدة تجعل منه مركزية محورية ثابتة يرفضها قطعا التفكيك في اعتبارها محور ارتكاز افتراضي وهمي يتوجب ان يطاله التفكيك ايضا.

فالتفكيكية لا تقر بأية ثوابت او مرجعيات او مرتكزات مثل العقل, الذات, الوجود, الموضوع, السرديات الكبرى وتعتبرها جميعها من صنع مخلفات الميتافيزيقا المتوارثة القارة عبر العصور, لذا يكون التفكيك انحلالات متعاقبة للنص, تثري نفسها ضمن صيرورة من التاويلات والتحولات غير المنتهية في سعيها تحقيق (فائض المعنى) الذي تتركه لغة النص دائما بعد كل قراءة جديدة, الفائض الناتج من اختلاف وتعدد القراءات التداولية للنص التي تتوسم بالقادم القرائي افضلية مجاوزته للماثل قيد التفكيك والمجاوزة والنفي المطلوب تفكيكيا.

كما ذكرنا ان التفكيك لا يقوم على محورية تمثّل مركزا استقطابيا حتى لو كان هذا المركز هو الانسان ذاته فهي لا تؤمن باشياء او موجودات خارج سلطة النص كتفكيك (لغوي), وفي هذه النقطة ربما يبدو التقاء البنيوية مع التفكيكية واردا لاول وهلة لكنه في الحقيقة غير ذلك, اذ ان البنيوية نادت ان (لا شيء خارج النص), وقد تجاوزت التفكيكية هذا الادعاء البنيوي في مفارقة اختلافية ان لا شيء ذو اهمية خارج سلطة (اللغة) بعامة في تفسير كل شيء, وفي اعتبار التفكيك يطال كل شيء ولا شيء معا.

واذا كان رولان بارت قد بشّر بموت المؤلف فان جاك دريدا بشّر بموت النص, من خلال ان التفكيكية لا تقّر بمرجعية ثابتة يمكن الاحتكام لها في مجرى تاويلات وتفكيك

النص في استهداف تحقيق فائض المعنى الذي تتركه اللغة المكتوبة تفكيكيا على الدوام. وانكرت التفكيكية على البنيوية انها تفترض سلفا مركزية المعنى الذي يتحكّم بالبنية او النسق, وبرأينا هنا ان البنيوية كانت مصيبة في تثبيت حاكمية وسلطة المركز الذي يكون هو صمام الامان الذي يجعل من الحقيقة امرا مقبولا ليس في المطلق وانما في مثول النص للقراءة التداولية المنتجة على عكس التفكيكية التي تركت مستقبل النص مبهما متواريا لا نهائيا خلف لعبة اللغة المخادعة.

ويذكر الباحث عبد السلام المسدي ان الناقد البنيوي لا يكترث لشيء خارج النص, لا بالمؤلف وسياقه النفسي, ولا بالمجتمع وضروراته غير الثقافية, ولا بالتاريخ وصيرورته ويصب جام اهتمامه على العناصر التي تجعل الادب ادبا فقط, تلك العناصر الشكلية الماثلة في النص, التي تحدد جنسه الفني, وتتكيف مع طبيعة تكوينه, وتحدد مدى كفاءته في أداء وظيفته الجمالية. (المسدي قضية البنيوية).

من جهة أخرى مناوئة لهذا الطرح نجده في عبارة شكري عزيز: كون اللغة مادة الادب لا يعني ان الادب هو اللغة, فالحجر هو مادة التمثال, لكن التماثيل ليست مجرد احجار, ومن العبث ان نعرّف التمثال بانه جسد حجري, كما يرغب رولان بارت ان الادب جسد لغوي لا اكثر. فاللغة لا تكتفي بهويتها الذاتية المعلن عنها بالبلاغة والنحو وشكل التعبيرات الأدبية, وانما هي وسيلة فكرية تطال الوجود الانطولوجي برّمته كاملا في محاولة اللغة التعريف به وان تكون جزءا فاعلا منه.

كما عارض نعوم جومسكي كلا من البنيوية والتفكيكية في اتجاهه المسمى البنية التحويلية التوليدية بوجهة مختلفة قوله:ان الانسان المتكلم هو المؤّلد للكلمات والعبارات وله الدور الفاعل في صنع اللغة وإيجاد توليدات جديدة لا تنتهي. (صلاح فضل/ نظرية البنائية). هنا جومسكي يعتبر ان اللغة هي افصاح الوجود عن نفسه ضمن ديناميكية الحياة وجريانها الحيوي المتدفق غير المحدود.

ولما كانت الدراسات البحثية في التفكيك هو اعتبار ان الاستراتيجية الافتراضية الوهمية هي الآلية المستمرة في التفكيك, لذا يكون من حقنا ان نعتبر هذه الآلية نوعا من

الجدل الديالكتيكي الذي يحمل المغايرة مع الجدل الماركسي في استحداث الظاهرة الجديدة عبر قوانين الديالكتيك الماركسي المعروفة في وحدة وصراع الاضداد, وتحول الكم الى كيف, وقانون نفي النفي.

هذه القوانين الثلاثة التي تقوم على نقائض اصطراعها وتضادها ونفي ذاتها باستمرارية في حكمها المادة والتاريخ والوجود الانساني, وهو ما تسعى له الجدلية التفكيكية تطبيقه في الاشتغال على لغة النص خارج مفهوم وآلية الجدل الماركسي المادي الذي تعتبره من مخلفات الجمود المتوارث القار في الفلسفة والمدونات التاريخية والميتافيزيقا. ان هذا التفكيك الجدلي يحمل كل متناقضات اندثاره لاحقا ايضا في تحولات لا نهائية, اي تحولات النص في استمرارية تجاوزه غير المحدودة في تعاقبات التفكيك عليه, ويوجد هناك فرق كبير بين الجدل الماركسي الذي يشمل كونية الوجود الإنساني المادي في الطبيعة والتاريخ وفي كل شيء, وبين ديالكتيك التفكيكية الذي يقف عند حدود جدل النص لغويا فقط وعلى مستوى التجريد الفلسفي المنطقي.

لقد عبّر هيجل قائلا ان طبيعة الواقع يمكن ان تستنبط من الاعتبار الوحيد القائل بأن الواقع يجب ان لا يتناقض مع ذاته. وهذه العبارة تناقض الديالكتيك الانطولوجي الذي وضعه هيجل في حركة الجدل المادية الثلاثية في عملية استحداث الظاهرة الجديدة, وحدة تناقض الاضداد في قوانين الديلكتيك الثلاثة التي مررنا بها.

واذا كانت البنيوية نادت لا شيء خارج النص, وان خيانة اللغة متمثلا في عجزها ونقائصها التي تسمها بالمراوغة والخداع دوما, نجد دريدا (يعتبر اللغة اصل كل الفنون) وانه لا شيء خارج (اللغة) وليس خارج (النص) كما تدعو البنيوية, والتفكيك يعتبر النص المكتوب لا يتحدد بوجود انطولوجي مجازي مؤقت لا بمواصفات الثبات ولا بمتغيرات الصيرورة الدائمية في اماتة النص واستحداث احيائه ثانية وهكذا, (فالتفكيك هو الوعي بتقادم المعنى وارتداد دائم لتطابق الوعي مع مقولاته). ص 12 (والتفكيك استراتيجية تمتلك صفات المنهج ولكن بخصوصية واعية لمخاطر سكونية المنهج, مما يجعل

صـفة الاحـتمال اهـم خـصائص المـنهج, فالـشك يـسكن قلـب الحقيقـة ان لم يكـن جـزءا منهـا). ص 10

أبو يزيد البسطامي والتفكيك

تعتمـد نـصوص البـسطامي(عـلى ذاكـرة المعجـم الـصوفي الـذي يتتبـع أصـول الكلمـة ودلالاتها حسب أحوال ذائقيها) ص56, وذائقيها هم أصحاب أحوال الشطح الصوفي وليس عامـة الناس. (ما يجعله نصا مفارقا لانتمائه باستمرارغير منتسب سوى لنفسه بالرغم انه يفكر بكونـه يمتلـك وجـودا قـارا, فوجـود الكتابـة الـصوفية لـيس مـن اجـل اثبـات وجودهـا بـل مـن اجـل نفيها)ص58.

ان ذاتية النص الصوفي واستقلاليته هو سيد الموقف في أحـوال الـشطح التـصوفي المتـسامي في معارج العرفان والاشراق, فالكتابـة الـصوفية ذات خـصوصية فردانيـة لا تعبـأ بـالوجود الانطولـوجي العقلاني والحسّي, فهي تداعيات لا شعورية منجذبة في عاطفة جيّاشة لتجربة حب وانجذاب تتعطـل فيها اللغة المنطوقة او المكتوبة في عجزها البوح عن اسرارالتجربة وخفاياها وما تحمله مـن مـشاق لا تخلو من الغبطة الروحانية اللذيذة التي تتلـبس المتـصوف خـارج سـطوة العقـل ووصـاية المـدركات الحسية وقيود اللغة المألوفة.

وعندما تكون الكتابة الصوفية قاصرة معطّلة قصديا يصبح من المهم نفيها ومجاوزتهـا, فهـي حـتما تلتقي بالتفكيك في سعيه نفي كل ثبات او مركزية مرجعية ضالة تقوم على خيانة وخـداع اللغـة, وفي هـذا ينتفي النص المكتوب متعينا وجوديا لأن اثبات الكتابة الصوفية نفي بالـصميم ان تكـون التجربـة الـصوفية لصاحب النص صادقة ورحلته العرفانية مخصّبة منتجة في مسالك الحال والعرفان. ولا معنى لهـا في معرفـة الاخرين شيئا عنها.

بالمعنى الذي مررنا به يكون معنا التقاء الكتابة الصوفية مع أي نص تفكـيكي يـسعى نحو نفي الثبات في نـشدان التقـادم (فالتفكيـك هـو الـوعي بتقـادم المعنـى, وارتـداد دائـم لتطـابق الـوعي مـع مقولاتـه) ص21 بمعنـى كـما ان نفـي التفكيكيـة لأي ثبـات هـي غايـة

معالجة كتابة أي نص في استجلاب تقادم فائض المعاني الجديدة منه التي تخلّفها اللغة وراءها على الدوام بنوع من المخاتلة والتضليل المضمر الذي يعبّر عنه بخيانة اللغة, كذلك تكون الكتابة الصوفية او الصوتية الشفاهية هي نفي دائم ليس بتقادم معاني اللغة وانما بتقادم المعنى المتجدد في رحلة الاشراق والعرفان التصوفي دائب السعي والحركة والانجذاب التي تمثل خصوصية وفردانية التجربة الصوفية فقط.

يطرح المؤلف مسألة مهمة بأن الكتابة الصوفية تختلف عن النص الديني وعن النص الادبي, اذ لكل من هذين الضربين من فنون القول والكتابة ميزات ومحددات وأساليب وجماليات متواضع عليها لا يتوفر عليها النص الصوفي بل هو ينأى بنفسه عنها ولا تشكل لدى صاحبه المتصوف اهتماما في نقل تجربته الذاتية المتفردة (فالامتاع والتسلية والتاثير علل تفقد مقاصدها في الكتابة الصوفية, لتغدو معها كتابة ابي يزيد البسطامي كائنا لا زمنيا, كتابة تعاني انفصاما مستمرا في كينونتها وتعاليا دؤوبا على كل سكون يدفعها نحو الاكتمال, لان العلاقة بين الكتابة والزمن علاقة اقتصادية) ص58-61, كما ان التجربة الصوفية وان التقت مع الفنون كونها تقوم هي ايضا على الذاتية والوجدانات والعواطف والتخييلات والاحاسيس النفسية, لكنها أي التجربة الصوفية ليست فنّا من أنواع الفنون لأنها تفتقد خاصية الجمال الفني أولا, وفي عدم قدرتها التوّسل بأية وسيلة في نقل التجربة للاخرين ثانيا.

ونختم قراءتنا لكتاب الشهيد عامر الراشدي القيم بهذا الهامش التوضيحي التالي الذي يعرض تعالق النص الصوفي مع كل من الفلسفة والادب والجنون.

لغة التصوف والفلسفة وهذاءات الجنون:

أهم انواع التعبير اللغوي التي يمتزج فيها الادراك العقلي مع اللاشعور المتسامي نحو المثال والحلول في الذات الالهية، هي لغة الخيال التصوفي، فالمتصوف او العرفاني ينطلق بحسب رأيي من منطلق أن أردأ انواع العاطفة والوجدان هو ما تستطيع اللغة

التعبير عنه واستيعابه. . والعواطف والوجدانات العميقة الثّرّة المتسامية تعجز اللغة التعبير عنها.

من هذا المنطلق يعتبر تعطيل فاعلية اللغة التواصلية مع الآخر قاصرة تماما في حال مرور المتصوف بتجربة الكشف الاستبطاني وحالة التسامي الذي يّشل الحواس والادراك الواعي للعقل، اللغة التصوفية تأتي على شكل مرموزات وشطحات لغوية فكرية تخييلية منجذبة نحو التعالي على/ فوق الواقع الحسي والتعالي على العقل أيضا. لغة المتصوف غائبة تماما عن مجريات الحياة والمحيط والوجود الانساني الاجتماعي للآخر بجميع اشتمالاته المادية، ما عدا الشحن الوجداني العاطفي اللاشعوري المرتبط بأمعان ورغبة التدرج في معارج الكشف نحو المثال المتسامي ونشدان الوصول الى مراتب متقدمة من الخالق والذات الالهية. لغة التصوّف ترتبط بحالة اللاشعور في تغييب الوعي والحس المادي ليلتقي بهذاءات المجانين الى حد ما مع فارق انه في بعض الحالات التصوفية كما هي عند ابن عربي والحلاج والنفري وابن الفارض والسهروردي وغيرهم، فهي(لغة) تحمل مدلولات تواصلية فلسفية مع الآخر يتداخل الوعي الشعوري والادراكي بتسجيلها. في حين تكون مثل هذه الفعالية التواصلية بقدرات اللغة والتعبير معدومة تماما في هلوسة وهذيان المجنون، وهذا ينطبق ايضا على الكثير من التجارب التصوفية غير الناضجة في عجزها اللغوي.

كلا التعبيرين اللغويين لغة التصوف وهذاءات المجانيين يتقاسمان صفة لغة الخيال اللاشعوري غير المنتج انطولوجيا ماديا في تغييب الوجود الواقعي العقلاني, وأعدام فرص التواصل بالآخر.

لغة التصوف تلغي الفاعالية الواقعية العقلانية في جانبين: تلغي فاعلية الوجدان المنتج- ماعدا استثناءات تجارب تصوفية ناضجة غير مبالغ بها ولا مفتعلة مجال اشتغالها التعبيري الشطحات التصوفية اللغوية على شكل ومضات حكمية واقوال ملغزّة وفي مجال قول الشعر الملغّز ايضا, وأعدام رقابة العقل على اللغة المنطوقة تصّوفيا, يتجلى ذلك في عدم قدرة المتصوف ضبط تداعيات اللغة التعبيرية المنطوقة عنده, بمنطق لغوي

نسقي منظّم يستطيع التواصل مع الآخر بعيدا عن شطحات التفكير وتداعيات اللاشعور في توصيل التجربة الذاتية من خلال امكانية المتلقي فك مرموزات اللغة الاشارية, بما يخدم تجربة المتصوف والمتلقي معا.

الجانب الثاني من الألغاء في لغة المتصّوف يتمثل في تخريب الاخصاب التخييلي المنتج ماديا وليس التخصيب روحيا, في عجز التعبير التصوفي, وفي اللقاء مع هذاءات المجنون في عجزهما المشترك أن يكون تعبيرهما اللغوي لغة تواصل يعّتد الأخذ بها, فقط باستثناءات تجارب تصوفية متقدمة يمكن ان يكون التواصل التصوفي مع المجتمع متحققا فيها اشرنا لها سابقا.

اذن ما الفرق بين غطرفة وهذاءات المجنون, وشطحات المتصوف اللغوية التعبيرية!؟

هذاءات المجنون وهلوسة الانفصامي المرضية تصدر عن غياب تام لتداعيات الشعور التخييلي الحلمي المنتج في الإحساس بالواقع, بخلاف ما نجده عند المبدع والفنان من تداعيات الشعور الخلاق, فهي عند المجنون تخيّلات لا شعورية مكبوتة انفصامية تفصح عن نفسها, في تعبيرات مشّفرة ناقصة المعنى المفهومي, سائبة غير منظمة ولا منضبطة سطحية وانفعالية هستيرية, غير مفهومة ولا متسّقة تعبيريا, طلاسم لغوية مغلقة على عوالم خيالية مرضية انفصامية لا رابط لها مع الاخرين والواقع او المحيط.

الخيال اللاشعوري عند المتصّوف يطرح لغة مفككة أيضا لا تعطي فهما ومعنى منظّما في ادعاء ان التجربة الصوفية فوق اللغة وفوق ادراك الاخرين لها, ومن هنا تلتقي لغة المتصوف مع هلوسات المجنون, ويفترقان كليهما عن لغة الخيال الابداعية المنتجة كما نجدها عند الفنان او الاديب الذي يعود الى الواقع من رحلة الخيال بحصيلة فكرية او فنية. في حين يبقى زعم المتصوف ان تجربته هي فوق الوصف او انه لا يستطيع التعبير عنها بالكلمات.

يقترب هيدجر في تناوله وظيفة اللغة في التجربة الصوفية, انها لغة رمزية صعبة وعسيرة في التعبير عن تجاربهم ومعاناتهم التصوفية, اذ يعجز المتصوف نقل او تمييز

الوجود, عن نسيان الوجود الحقيقي, اذ يقع المتصّوف في حالة من تغييب الوجود عقليا وحسيا, ويعيش حالة من المثالية العرفانية في تجربته الذاتية الصرف. اما افلوطين فيقول ان الصوفي يجد صعوبة في استخدام اللغة اثناء التجربة الصوفية لكنه يستطيع استخدامها بعد التجربة عندما يتذكرها.

كما يعيب براتراند رسل على المتصوفة عقم وعجز اللغة عندهم, بانها عاجزة ان تقول شيئا يعتد ويؤخذ به. كما ان العلم من وجهة نظره أيضا يسخر من اللغة التصوفية سخرية لاذعة. ويتراجع براتراند رسل في أهمية التصوف في كتابه الفلسفة الغربية المعاصرة قوله(لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة الى العلم والتصوف معا, وان وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل اعلى مكانة مرموقة).

وفي المنحى ذاته يذهب جورج باتاي (ان التجربة الايروسية- الشبقية تتوازى مع التجربة الصوفية في كونهما فيضين لا تستوعبها اللغة). من هنا يمكنني التذكير بأهمية العبارة التي اورد تها سابقا حين أشرت ان المتصوف ينطلق من واقعة أن أردأ انواع العاطفة والوجدان هو ما تستطيع اللغة التعبير عنه واستيعابه. على أعتبار أن التجربة الصوفية هي غوص في مسالك الكشف الاستبطاني المتسامي المتعالي, التي تنعدم معها ان تكون اللغة ذات جدوى تواصلية مع الآخر. هنا بحسب هذا الفهم لانستغرب ربط جورج باتاي بين التجربة الصوفية والتجربة الجنسية والتقائمها في أن اللغة بكلتا التجربتين تتماهى في العجز واستعصائها تحقيق التواصل بالآخر لغويا.

أما الشاعر المفكر ادونيس فيعتبر لغة التصوف(الاسلامي) هي لغة استكشاف معرفي في الدين والفلسفة والوجود. وأن السرياليين أخترعوا الكتابة الاوتوماتيكية- يقصد بذلك كتابة تداعيات اللاشعور--- والغاء العقل واستخدموا لذلك المخدرات. ويضيف ان المتصوف الغى رقابة العقل بالسيطرة الذاتية على الجسد. وسميّ آنذاك الكتابة (الهيا سماويا) وهي ذاتها الكتابة التي نادى بها السورياليون. (اندريه بريتون في الشعر, وسلفادور دالي في الرسم والتشكيل, والى حد ما ادب اللامعقول عند صوموئيل بيكيت.).

هنا ادونيس استخدم عبارة الغاء العقل عوضا عن تغييب تداعيات اللاشعور الحلمي المنتج في كتابة الشعر وانتاجية الفنون التشكيلية كما في السريالية والتجريد الفني. وهذا الخيال الانتاجي الخصب عند الفنان او الاديب يختلف جذرياعن المخيال المعّطل غير المنتج عند المتصوف, الذي يتأرجح بين تغييب الرقابة العقلية والحسّية, وبين تداعيات اللاشعور عندما تكون اللغة أقرب الى الهلوسة والهذاءات عند المجنون. بأختلاف بسيط أن المتصوف يعي عجز اللغة عنده في تحقيق التواصل مع الآخر, وقدرته أحيانا على البوح بافصاح تعبيري لغوي يتجاوز هذاءات المجنون المغلقة. بينما هي غير ذلك عند المجنون في هذاءاته بلا معنى ولا ترابط مفهوم.

اما المفكر محمد عابد الجابري يرى أن الحقيقة في التصوف الاسلامي هي عندهم ليست الحقيقة الدينية, ولا الحقيقة الفلسفية, ولا الحقيقة العلمية, بل الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الاسطورة. وأن العرفان(التصوف) يلغي العقل, ومن حق العقل الدفاع عن نفسه ليس بالطريقة السحرية بل بالتحليل العقلي.

اود توضيح نقطة مررنا بها سريعا, ما هو الفرق بين لغة الابداع الادبي- الفني ولغة التصوف!؟

أن فرويد تعامل مع الخيال بوصفه مصدر الألهام وخزّان الابداع, وكشف تأثير اللاشعور في السلوكيات المنحرفة والسلوكيات السّوية.

برأينا الفنان كالعصابي المريض او المنفصم الشخصية كلاهما ينسحبان من الواقع المحسوس والمدرك عقلانيا الى دنيا الخيال غير المحدود, بخلاف جوهري مهم جدا ان العصابي المريض لايستطيع العودة من رحلة الخيال الى واقع الحياة والمجتمع ثانية, وأن ما يبتدعه له الخيال من واقع وهمي يتصوره ويتعامل معه انه الواقع الحقيقي والحياة السوّية. في حين ان الفنان المبدع او الاديب صاحب الفعالية الابداعية يستطيع العودة ثانية من رحلة الخيال الى واقع الحياة, وبحصيلة ابداعية فنية مميزة على شكل انتاج ادبي او فني او غيرهما.

الفصل الثالث

اللغة والفلسفة

- الوجود واللغة
- الانسان والخيال
- تغييب العقل في نقد الحقيقة/ التفكيكية نموذجا

الوجود واللغة:

(اللغة هي استفهام حول المعنى والوجود). بول ريكور

يتوسط الوجود بين حقيقة الشيء واللغة المعبّرة عنه, وكلاهما الحقيقة واللغة, مفاهيم وتصورات نسبية في دلالاتها, تنعكس عن الوجود المادي المستقل للاشياء, وحقيقة اللغة كما يعبّر عنها عالم اللغات دي سوسير(نظام معرفي قائم بذاته) من جهة, ونسبية الحقيقة الوجودية من جهة أخرى في تسمية اللغة لمدلولاتها. وفي تعالقهما الثنائي بالاشياء والموجودات يتعيّن بهما الوجود الحقيقي.

(كما أن الانسان لا يوجد في المطلق, بل يوجد في الزمان والتاريخ, يوجد حيث يفكّر, ويفكّر حيث هو موجود, ولا يمكن فهم الذات من دون توسّط اللغة والعلامة والرمز والنص).[1], وبحسب بروتاغوراس الفيلسوف الاغريقي أن الحقيقة هي مظهر الوعي, وأن كل شيء نسبي, والموجود لا وجود له الا بالاضافة الى الوعي.

هذه الجدلية التعالقية والعلائقية بين الوجود والفكر كان تم حسمها منذ قرون, في أما أن تكون علاقة (مثالية) أو أن تكون علاقة (مادية) ويتوضّح معنا هذا لاحقا.

ان اللغة ادراك عقلي مفاهيمي تداولي, شفاهي مسموع ومكتوب ومرئي, وتعبير رمزي صوري تواصلي. اما لغة الصمت فهي نوعين من التعبير اللغوي, من حيث الادراك العقلي لها, فهي لغة حيّة لا تقل اهميتها الوظائفية عن اللغة المنطوقة او المكتوبة, او المرئية, حين تكون لغة الصمت ادراكا ذاتيا واعيا بضروراته التواصلية والوظائفية, كما نجده في طقوس الديانة البوذية التأملية وبعض الاديان الوثنية الاخرى المعبّر عنها بلغة

(1) نقلا عن الزواوي بغورة,شذرات عن كتاب الفلسفة واللغة, عرض وتلخيص

الصمت الطقسي الشعائري, اليوغا, المسرح الصامت, رقص الباليه, ولغة بعض المتصوفة المجذوبة الاغترابية عن المجموع. (*)

كما ان الصمت بحد ذاته لغة حوارية في الذهن غير مفصح عنها تعبيريا تواصليا.

الوجود كينونة متعيّنة بالادراك الحدسي العقلي لها, ويكون وجودا معطّلا من غير ادراك اللغة تواصليا معه. وأن اللغة هي أحدى أهم الوسائل التي يمتلكها العقل الانساني في تعيين الوجود الفاعل والحيوي للاشياء في الطبيعة. وبذات المعنى يشير سارتر الى ان (وجود الموجود يتحدد بالادراك باعتباره وحدة اصلية تتوسط الذات والموضوع.).

كما يذهب براتراند رسل في شرحه فلسفة بارمنيدس (ان الفكر واللغة كلاهما يستلزمان وجود أشياء خارجة عنهما.... وان الشيء الذي يمكن ان يكون موضوعا للتفكير, هو هو بعينه واحد في كلتا الحالتين, لانك لن تجد تفكيرا بغير شيء موجود يدور حوله الكلام). (براتراند رسل, تاريخ الفلسفة ج1, ص100).

هذا الكلام المنسوب الى بارمنيدس على لسان براتراند رسل, ربما يبدو صحيحا لأول وهلة, لكننا اذا امعنا النظر في العبارات نجدها انها تفترض الوجود شيئا ثابتا وغير متحرك غير متغير وهو خطأ واضح لا يؤمن به براتراند رسل, كذلك فان وجود الشيء باستقلالية عن الفكر واللغة لا يستلزم منا التفكير به وادراكه بالضرورة, الا في حالة واحدة عندما يكون موضوع التفكير والحديث عنه وجودا خياليا ولغة الحديث عنه تخييلية أيضا وافتراض الوجود المعني غير متعين ولا مدرك حسيا او عقليا, الخيال لغة حوار داخلي صامت فعندما نتخيل الأشياء نتخيلها في حوار داخلي لغوي صامت والا كان الخيال لامعنى له لا يتحدد بوجود متعيّن يكون مادة وموضوع التفكير به. , فالافصاح عن هذا الوجود التخييلي لا يتعدى لغة التعريف به والتعبير عنه والاخبار به في الكلام المنطوق.

(*) احيل الى دراستنا الخيال واللغة والتصوف,كتابنا افكار وشذرات فلسفية/ دار غيداء للطباعة والنشر.

ان الفكر واللغة وجهان لعملة واحدة وخير دليل على ذلك اننا نفكر باللغة وبها أي بواسطتها كوسيلة تحقيق هدف تواصلي او فكرة تعبر عن حالة او موضوع, رغم ان علوم اللغة واللسانيات تبطل هذا الفهم وتعتبره متجاوزا عليه رغم ان فيلسوف لغوي كبيرمثل نعوم جومسكي يذهب الى ان اللغة تفرض بشكل وآخر على الانسان طريقة التفكير.

ان من الملاحظ بوضوح ان علوم اللغة كما أراد لها فلاسفة القرن العشرين من ان اللغة أصبحت على يدي جاكبسون ودي سوسير وفنجشتين, وروتي, ريكور, ميرلوبونتي وغيرهم, الوسيلة الفضلى التي توفرت على مراجعة وحل مواضيع الفلسفة العالقة, الا اننا نجد ان هذه اللسانيات اخذت الفلسفة بعيدا عن مجالات اشتغالها, وفرضت بروز فلسفات تعنى بشؤون اللغة حصرا كتعبير بلاغي صرف, وتمكنت من ركن الفلسفة التقليدية في منطقة الظل من الاهتمام الفلسفي كتجريد منطقي يتوّسل اللغة, وأصبحت اهتمامات الفلسفة خارج أولية اللغة وتأتي بالمرحلة التراتيبية الثانوية بعدها, وبموجبها تحولت اللغة الى مركز استقطاب معرفي يسبق الفلسفة ويعلو عليها وهو مااطلق عليه التحول اللغوي او (المنعطف اللغوي). كل هذا انتج ظهور فلسفات مابعد الحداثة, كالبنيوية والتفكيكية والعدمية والتاريخية وغيرها.

وينسب بيتر هاكر الى فنجشتين في كتابه رسالة منطقية فلسفية عام 1921 ان الفلسفة برمتها هي نقد اللغة, وقدمت هذه الرسالة التحولات اللغوية الست ندرج منها التالي:

- بيان ان معظم القضايا والاسئلة الفلسفية ليست كاذبة وحسب وانما خالية المعنى, أي انها تتجاوز حدود اللغة, وتنشا نتيجة اخفاق فهم منطق اللغة.
- تعيين حدود الفكر عن طريق تعيين حدود اللغة, أي وضع الخط الفاصل بين المعنى واللامعنى, وهذا يضع الفلسفة وشروط المعنى والعلاقة بين اللغة والواقع في قلب البحث الفلسفي. (الفلسفة واللغة/بول جريس/ت صلاح إسماعيل).

اما ان تكون لغة الصمت غير مدركة عقليا ولا تخييلية, بمعنى التعطيل الوظائفي لها في الحياة, عندها تكون وهما لا تجريديا ولا لغويا, وتعبيرا زائفا عن وجود الاشياء, بل تكون عدما افتراضيا خارج فاعلية الوجود, فهي لغة خارج المدرك الحسّي والعقلي للاشياء والموجودات, وهذه اللغة نجدها عند بعض الحيوانات وفي غطرفة وهذاءات المجانين العصّية على التلقي والاستقبال. فهي لغة غير منطوقة بنظام لغوي تعبيري تعريفي دال, ولا تهتدي بالعقل ادراكيا, وهي بلا معنى ولا هدف. فلغة الحيوان هي نوع من اللغة التواصلية(غريزيا) فقط, ليست لها امتدادات وظائفية خارج الحاجات البيولوجية الغريزية المحدودة للحيوان في الجماع من اجل التكاثر غير الواعي بهدفه, ونتاج عملية الجماع في اللذة. , بينما اللغة العقلانية لدى الانسان, لغة تواصل تداولي لمحمولات وظائفية لا حصر لها تغطّي جوانب الحياة بمجملها من ابسط الامور والى أعقدها. وبذا تكون اللغة المؤنسنة بالنوع خاصية انسانية لا يشاركه بها الحيوان, هنا الانسان يتأنسن باللغة وهي تتأنسن به, مثلها مثل علاقة الانسان بالطبيعة فهو يتأنسن بها وهي بدورها تتطبع به من خلال علاقة التكيّف بينهما. ومن المهم التنويه الى ان الوجود غير المدرك حسيا وعقليا, ولا يدرك تخييليا تواصليا بالتعريف به, انما يكون وهما زائفا لا يمكننا التعبير عنه ولا التعريف به. وقد يفهم الحيوان الإشارة اللغوية لكنه لا يعي ولا يفم لغة التجريد التي هي من ميزة الانسان وحده.

اللغة وجود ادراكي عقلي يتفرّد الانسان بحيازته ويختّص به دون غيره من الكائنات. واللغة هنا وسيلة العقل لأثبات وجود الأشياء والعالم, وبحسب غادمير:(الكائن الذي يمكن أن يفهم هو الكائن اللغوي, وأن اللغة هي الفهم, وهي التي تحدد علاقة الانسان بالعالم). (1)

يذكر الزواوي بغورة ان الفلسفة الوضعية المنطقية حوّلت التحليل اللغوي المنطقي الى واقع فلسفي قائم, وحصرت مهمة الفلسفة في التحليل اللغوي, وأعطت اولوية اللغة

---

(1) نقلا عن الزواوي بغورة,شذرات عن كتاب الفلسفة واللغة, عرض وتلخيص

على الفكر. كما سبق لفنتجشتين قوله (ان اللغة هي الفكر). ان الوضعية التي كانت بداياتها مع اوجست كونت وبيكون, تناولها الفلاسفة الإنكليز بأكثر أهمية كما في كتابات جورج مور وديفيد هيوم ورسل في تاكيدهم ان اللغة هي إشكالية الفلسفة الأولى ويتوقف على حل إشكاليات اللغة ان تصبح الفلسفة منطقا مفهوما وعلما يساهم بصنع الحياة.

تساؤلنا هنا ايهما أسبق ادراكيا الوجود ام اللغة؟

في معرض اجابتنا اود تثبيت هنا تناقض مهم في عبارة عالم وفيلسوف اللغة دي سوسير يقول: (وجود الاشياء يسبق فكرتنا عنها) وهذا منطق مادي سليم ليس فلسفيا وحسب وانما علميا ايضا,, لكن لنتأمل تكملة العبارة حين يقول: (الا انه يمكن القول بأن تصوراتنا هي التي تخلق الاشياء)؟؟؟ كيف؟؟ غير صحيح.

طبعا هذا التناقض في عبارة واحدة, ينكر فيه دي سوسير موضوعة فلسفية معرفية أن مثالية التفكير تقود لمثل تلك الاستنتاجات الفكرية البائسة, في تقاطع أن وجود الشيء يسبق فكرتنا عنه, وهذه نظرة علمية مادية صحيحة, اما اننا ندّعي اننا نستطيع خلق اشياء من تصوراتنا ونتيجة عنها فهو لا يستقيم مع اي منطق عقلي اوعلمي. وجود الشيء لا يحدده التفكيربه, وانما يحدد الفكر وجود الشيء السابق على الفكر. ووجود الشيء باستقلالية تامة هو الذي يمنحنا التصورات عنه ولغة التعبير عنه.

في هذا التناقض المثالي لسوسير نجده ينسف ابجدية الفكر المادي حين يقول بامكانية المفاهيم المدركة واللغة خلق وجود الاشياء, فالجدل الماركسي يقول ان وجود الشيء يسبق ادراكنا له, وليس بأمكان تصوراتنا ان تخلق واقعا حقيقيا لوجود الاشياء, وانما وجود الشيء يخلق تصوراتنا التجريدية والمفاهيم عنه, واللغة او التصورات المنبثقة عنها لا تخلق حقائق الوجود, وانما الوجود يخلق حقائقه وماهيته لغويا تجريديا بعد ادراك الحواس والعقل له.

اما اذا أخذنا في نفس السياق مقولة فينجشتين(اللغة هي الفكر) فيكون معنا أدراك العقل للوجود والاشياء هي أسبق على أدراك العقل للفكر, من حيث ان الفكر هو انعكاس تجريدي وصوري لغوي في فهم الواقع والوجود. والعقل مستودع صنع الافكار ومكمن انطلاقها, لذا فان ادراك العقل للوجود والاشياء يسبق ادراك العقل للافكار او اللغة المتعالقة بالتبعية التراتبية لوجود الاشياء. والادراك اللغوي مستمد من علائقية ادراك العقل للاشياء في الذهن. وهذا الادراك يكون قاصرا وظيفيا ما لم تسعفه اللغة كنسق منظّم في تبيان خواص وتمظهرات الاشياء والموجودات المدركة عقليا (الحواس+ العقل + الوجدانات), وكذلك وجود الانسان في الطبيعة ومحددات كينونته وجوهره.

انه من المهم جدا ان لا نغفل ان اروع الافكار هي التي تصوغها عبقرية اللغة, ولا يعطي وجود الاشياء المادية اللغة جمالية التعبير العبقري. ان عبقرية اللغة تسبق عبقرية الفكروالوجود. كما لا تقل اهمية اللغة في التعبير عن اهمية التفكير العقلاني, واللغة وسيلة العقل لأثبات الوجود. ولغة الخيال ادراك غير فاعل لواقع الاشياء والموجودات في تعطيله التواصل المثمر. كما نجد انه من المتعذر وجود قراءة موضوعية لأي نص, وليس بمقدورنا ايضا الغاء الذاتية في قراءات النص المتعددة بحجة الحفاظ على الموضوعية والحياد, التي يكون ادراكها في مرجعيتها واحالتها على الذات المدركة لها, بمعنى الموضوعية في تعيين وجود الأشياء هي نتاج ذاتي مدرك لا معنى له في غياب وعي الذات له.

اهمية ادراك اللغة للاشياء

ادراك العقل للوجود والاشياء ادراك ناقص ولا فاعلية له من دون مدركات اللغة التعبيرية الافصاحية عنه. الوجود يتم ادراكه عقليا كموضوع مستقل فقط قبل ادراك اللغة له, الوجود المادي من غير ادراكه لغويا وجود مكتف بذاته يفتقد الحيوية والفاعلية والتأثير, اللغة كشف ادراكي عقلي للاشياء والموجودات, والوجود الواقعي لا ندركه

ادراكا واعيا حقيقيا في تجريدنا ادراكات اللغة له, ومـن غـير الادراك العقـلي وتـزامن الادراك اللغـوي معـه تصبح معرفتنا للوجود قاصرة غير منتجة.

وتعجز أية فكرة مدركة عقليا, أن يكـون ادراكهـا مثمـرا تواصـليا منتجـا مـن غـير ادراك اللغـة لهـا تداوليا, والفكرة التي لا تستوعبها اللغة بـأرقى درجـات التعبـير التواصـلي تبقـى ناقـصة ومـشوّهة كفكـرة ادركها العقل ولا يستطيع البوح بها ومقيّدة لا تستطيع التعبير عن نفسها (المتصوف والمجنون).

كما أن الباحث الحسنين اخدوش يشير الى ان غاية التأويـل لـدى بـول ريكـور مـن ان الـذات تعـي وتدرك ذاتها من اعتبارها كينونة موجودة وفاعلـة بالحيـاة. كـما نجـد في دعـوة كروتـشة ان اهميـة اللغـة, يجب ان تكون مقتصرة على دراستها (جماليا) على صعيد الشعر تحديدا, فيها الكثير من التطرّف في تجـاوز أهمية دراسة ابعاد اللغة كوسـيط تـداولي تعبـيري, فلـسفيا, اجتماعيـا, وثقافيـا واقتـصاديا. ودراسـة اللغـة جماليا هو دراسة لواحدة من خصائصها الوظائفية العديدة وليس منتهاها. ولا يكفي ان نقصر اللغـة عـلى التجريد الفلسفي, فاللغة هي تعبير حركي ديناميكي يفصح ويسايركل شؤون الحياة.

ومثل ذلك ذهب هيدجر في اهمية دراسة اللغة, وايضا الشعر تحديدا لتبيـان (المقاصـد الوجوديـة من اللغة) وهي دعوة ايضا تستبطن اهمية اللغة جماليا, وفي تعطيل السمات والخصائص المتعـددة للغـة وظائفيا. ويضيف هيدجران اللغة وهي من تركيبات الآنية, الا أن هذا التركيب لا يظهر الا في حالة الوجـود الزائف, في صورة ثرثرة يومية, وهذه لا تتضمن حوارا بمعنى الكلمة او تبادلا للافكار. وقد ترتب عـلى ذلـك ان يصبح الوجود الحقيقي هو الصمت.

ان اهمية ادراك الشيء والتواصل به ومـن خلالـه ومعرفتـه لغويـا, هـو اكـبر مـن اهميتـه كمـدرك عقلاني (موضوع) مكتف بذاته خارج فاعلية واهمية اللغـة لـه, اللغـة بعـد العقـل هـي المتعـيّن الوجـودي لجميع الافكار في ان تكون تداولية تواصلية ذات حيوية واثراء نافع للحياة.

الانسان والخيال

الوعي ذات ادراكية انفعالية ناقدة في فهم الواقع وتحليل ظواهره ومعطياته وعلاقة الانسان بالطبيعة كمعطى اولي متداخل بالوجود الانساني (الذكي) على الارض.

أن خاصية الانسان البدائية البدئية في صناعته التاريخ وسيرورة تقدمه الحضاري بدءا من عصر الصيد والالتقاط تم بالمفارقة عن حياة الحيوان بحيازة الانسان الذكاء وفي القدرة على اعمال العقل والتفكير. وهذه الخاصية الانسانية استثناءا من دون الكائنات الحية الأخرى في الطبيعة, هي بدئية وازلية في وعي الانسان لوجوده ورغبته مجاوزة هذا الوجود دوما وباستمرار في توّسل العقل وتشغيل خاصّية الذكاء الى جانب الخيال الاستشرافي, في مراجعة مستمرة نقدية للوجود الانساني المتعالق مع الطبيعة في نشدان الافضل, وهذا ما لا يتوفر عليه الحيوان الذي يفتقد خاصيتي الذكاء والخيال, ولا يدرك ويعي وجوده. وهذا الاختلاف والمفارقة بين حياة الانسان والحيوان مثّلت اكبر انعطافة انثروبولوجية-ابستمولوجية في تاريخ صنع الانسان لوجوده الآدمي وبناء حضارته البدئية. وعن هذه الحقيقة يشير براتراند رسل: وجد الانسان ان ثلاثة اشجار مع ثلاثة اسود مع ثلاثة جبال توحدها خاصية واحدة لا يحتازوها جميعا, ويتمايز بها الانسان عنهم وغيرهم من الكائنات في امتلاكه خاصية العقل والذكاء والخيال.

الذكاء العقلي ادخل الانسان في مشّقات وصّعاب على امتداد العصور البشرية عندما وجد الانسان نفسه في صراع واحتدام مع الطبيعة بعلاقة رأسية متقاطعة معها دفاعا عن نفسه ونوعه من الانقراض, ومحاولته تسخير وتطويع معطيات الطبيعة وقوانينها العامة لصالحه ومقتضيات وجوده في تامين غذائه وبقائه. بينما بقي الحيوان يجاري الطبيعة ويتكيّف معها غريزيا بعيدا عن التقاطع معها, والاحتدام بها, وعن ادراك وعي وجوده الحيواني كما فعل الانسان بوعيه لذاتيته الانسانية. في هذه المفارقة بقي الانسان في حالة تطور دائمية من مرحلة الى اخرى, وبقي الحيوان كائنا متكيّفا مهادنا للطبيعة في حلقة دائرية مفرغة من الحياة التطورية (يعيش ليأكل).

أن تلازم الوعي النقدي والخيال المنتج عند الانسان في أدراك وجوده وأستشراف مستقبله الافضل يشبه الى حد بعيد تماما تلازم الروح والجسد في الكائن الحي, فاذا أعتبرنا الوعي هو عملية العناية بالجسد كوجود انساني فيزيائي نفسي متطور دائما في علاقاته المتعددة بالطبيعة والميتافيزيقا والكوني, فان الخيال يصبح اهتمامه ومجال اشتغاله بجنبة الوجود الروحي وآفاقه عند الانسان وعلاقته بالمطلق وما وراء الطبيعة في التصورات الغيبية وتوظيف استشرافاته الروحية والمادية لخدمة حاجات الجسد والتوازن النفسي وفتح آفاق مستقبلية امام تقدمه باستمرار, مكّملا- اي الخيال- وظيفة الوعي الادراكي العقلي في عنايته بالانسان كوجود مادي عياني ماثل متعين يمثل جزءا من الطبيعة منفصلا و متمايزا عنها. وجود تدركه الحواس ويسيطر عليه العقل تماما, يتجلى ذلك ان العقل ذو فاعلية نقدية لما تزّوده بها الحواس والوعي الادراكي في تحليل الوجود وحل مشكلاته وقضاياه.

الخيال المنتج السوي يلازم الوعي الادراكي للوجود ويتكامل ويتعاضد معه احيانا ويفترق عنه احيانا اخرى, باسلوب وطرائق مفارقة عديدة, فما يعجز الوعي تحقيقه يدركه الخيال بشكل يوتوبي تعويضي حلمي استشرافي, بما يحفز الادراك الوجودي في تحقيق الاحلام الخيالية او جزءا منها على ارض الواقع في تقدم مستمر وتغيير الحياة نحو الافضل. الخيال في كل الاحوال عند الانسان كخاصية يحتازها متفردا عن باقي الكائنات من حوله في الطبيعة, هوأنه تفكير حلمي خيالي منتج, وطموح يسبق ويتجاوز عن عمد وقصد وغائية كل ما لا يستطيع الوعي الواقعي تحقيقه والاضطلاع بانجازه, في استشراف الخيال حاجات يتمناها و عوالم مستجدة يسحبها باستمرار من سديم الاحلام والرؤى الى امكانية تحققها ماديا في واقع الانسان وصيرورة حياته كوجود ونوع. وفي تلازم وتداخل الوعي العقلي الناقد, والخيال الحلمي المنتج يكون سعي الانسان بكليهما في أشباع حاجاته المادية وحاجاته الروحية, وأحيانا حاجاته الابداعية والفنية بدءا من النقوش والرسومات الكهفية, وصولا الى ابداع الاداب والفنون الحديثة. لذا يكون هذا التعالق

المنتج بين الـوعي والخيـال يمثـل خاصّـية وجودية انـسانية اكثر مـن ضرورية في فهـم الوجـود وسيرورته التاريخية وصنع حضارة الانسان على الارض.

الخيـال الحلمـي المنـتج في كـل العـصور البـشرية والازمنـة يـسبق الـوعي الادراكي للواقـع والحيـاة المعاشة, وهومحكوم بوصاية ورقابة العقـل عـلى الانـسان كوجـود وماهّيـة وصـفات. لكنـه اي الخيـال في عصور سحيقة لعب دورا (جوهريا) في الفتح الاستشرافي المستقبلي في استقدامه واستحضاره واسـتحداثه مـا ينقص الوجـود الانـساني مـن معطيـات ماديـة وروحيـة تغنـي ذلـك الوجـود المعيـشي, ليـستحدث بعـدها ضرورات اخرى بديلا عما كان انجزه ومتجاوزا له على الدوام وهكذا. وكان سبب هذه الفتوحات التخييليـة في تقدم حياة الانسان, ان الانسان يجهل قوانين الطبيعة التي اكتشفها في مراحل تاريخية متقدمة من عمـر البشرية وكذلك انه لم يكن يعرف وسائل العلم في تحقيق رغائبـه التخييليـة. . ليـأتي بعـد ذلـك دور الـوعي العقلي النقدي النـاظم والمـنظم لمنظومـة المعطيـات الخياليـة التـي ابتـدعها الخيـال الجـامح, في التهـذيب والتشذيب وتحقيق الممكن منها وتخليصها من سديم الفوضى الطوباويـة الخياليـة غـير المنـضبطة عقلانيـا. بمعنى ليس كل ماكان يحلم به الانـسان يتحقـق بـسهولة الامـاني والرغائـب, بـل في تطـور ملازمـة الخيـال ومكانيات الانسان في تغيير حياته نحو الأفضل دوما.

يمكننا تقسيم الخيال المرافق لوعي الوجـود الانـساني الادراكي وعقلانيتـه بـثلاث انـواع مـن الخيـال مثّلت مراحل متدرجة ومتداخلة مع بعضها ايضا :

- الخيال الاسطوري والخـرافي الـذي قـدّم للمـسار البـشري المتـصاعد خدمـة جليلـة عظيمـة في انتاجـه الخرافة والسحر والطوطم وطقوس الرقص الدينيـة, والاسـطورة والميثالوجيـا, وفي مراحـل لاحقـة انتج لنا الاديان ما قبل السماوية, وانتج لنا ايضا الكهنة والعبيـد ودور العبـادة وإقامـة الطقـوس الدينية التعبدية.

- في مرحلة لاحقة انبثقت من رحم الخيال الاسـطوري وفي تـداخل معـه وتجـاوز لـه ايـضا, انـتج لنـا الخيـال الإنـساني اللغـة, و الآلهـة والملاحـم والاسـاطير, وفي تطـور لاحق انتج لنـا الأديـان الوثنيـة وطقوسـها التعبديـة والايـديولوجيات والابـداع في

الاداب والفنون والفلسفة والغناء والموسيقى والرقص والتاريخ والعلوم الانسانية. ونطلق على هذا النوع من الخيال المنتج (الخيال الابداعي).

- بعد مرحلتي الخيال الاسطوري والخيال الابداعي ومن رحمهما أنبثق عندنا الخيال العلمي تجاوبا مع مقتضيات التطور المديني والتقدم الحضاري للانسان. الخيال العلمي وفي مراحل متقدمة أنتج لنا علوم الطب والفيزياء والفلك والكيمياء والتكنلوجيا المتطورة والفهم الوجودي المعاصر للحياة.

هذا المخيال العلمي المنتج وضع حاضر ومستقبل البشرية مرهونا في حّيز الاحتمالات التنفيذية المتحقق والمؤّجل منها في استمرار عمل المخيال المخصب المنتج في التنبؤ الاستشرافي لبعض ما يهم مستقبل الوجود الانساني الارضي وعلاقته بالطبيعة والكوني ومستجدات العلوم ومتطورات التكنلوجيا بصورة مطّردة متعالية في نشدان الافضل دائما مرحلة تليها اخرى.

من الملاحظ جيدا أن هذه الانواع من الخيالات المنتجة الانسانية المتداخلة رغم القطوعات التي تفصل بينها ك (بنيات / بنى) متكونة من منظومات فكرية عديدة مستقلة أحداها عن الاخرى, بنفس وقت تداخلها مع بعضها على امتداد التحقيب الزمني التاريخي لكل واحدة. فهي لا زالت مجتمعة تلعب دورا اساسيا في تفسير وفهم الوجود الانساني ماديا وروحيا, وفتحت مجالات التنبؤ الاستشرافي المخصب والابداع المنتج بما يغني ثراء الوجود الانساني اسطوريا وابداعيا وعلميا.

مما مربنا نستنتج ان فهم الخيال المنتج غير التهويمي اللاشعوري- وسنأتي على تفصيل هذا لاحقا- انه دائم النظر الاستشرافي في سحب غير الممكن الوجود وغير المتحقق في حياة الانسان من ثنايا الغيب والمستقبل المجهول الى امكانية التوظيف والتحقق في الواقع المادي للانسان عندما يعجز الوعي والارادة تحقيق تلك المتطلبات او يجد انها استهلكت ولم تعد تحقق أحلامه في ضرورة تجاوزها. الخيال حركة دائبة في تحفيز أدراك الوجود على مجاوزة الواقع المادي المتعين. فما يتحقق في فترة زمنية تخبو صلاحيتها

وجاذبيتها المبتكرة بمرور الوقت, لتصبح حاجة استحداث أخرى أفضل منها بديلة عنها اكثرضرورة واهمية في تقدم الحياة.

النقطة التي لا ارغب دون الاشارة لتوكيدها والتي سبق ان ذكرتها سريعا, أن الخيال الابداعي المنتج لعب في مراحل بدائية من عمر البشرية دورا على جانب كبير من الاهمية وان كنا نعامل هذه المراحل التي انتجت لنا الطقوس الدينية والميثالوجيا والسحر والشعوذة والخرافة والاساطير, وفي مرحلة لاحقة متقدمة انتجت لنا الاديان الوثنية, وفي مرحلة متقدمة جدا انتجت لنا منجزات الخيال العلمي والتطور التكنلوجي والعلوم في كافة المجالات, والفهم الكوني للوجود. تمت ويتم الان معاملتها على انها على أهمية بساطتها البادية عليها بمقاييس عصرنا, انها مثلت انجازا معجزا لذكاء الانسان وقدرته التخييلية على ابتكاره حاجات ورموز لغوية وآثار حضارية وغيرها هي اليوم موضع تثمين رائع في علوم الاناسة والفلسفة والتاريخ وغيرها.

ان هذه المعطيات التي ادرجناها في اهمية الخيال المنتج أصبح من المتاح امامنا اليوم تعويض ما لم يدركه الخيال في مراحل سحيقة, متاحا امامنا في ما ينتجه لنا الخيال الابداعي من معارف وآداب وفلسفة وفنون, وكذلك الخيال العلمي في تقدم الحياة الإنسانية في كل ضروب العلم والمعرفة والحضارة. كما ان عودة الفلسفة المعاصرة وحفريات المعرفة والاركيولوجيا ومدارس البنيوية والتفكيك الى مخلّفات الخيال الابداعي الاسطوري ودراسة تلك المراحل التاريخية القديمة اصبحت اليوم معتمدة في التنقيبات, في فتح آفاق معرفية وفلسفية وعلمية جديدة على جنبة كبيرة من الاهمية لم تكن علوم المعرفة على دراية بها سابقا.

الخيال واللغة:

قبل دخول هذا الباب أود التنبيه الى مسألة معقّدة تهم مفهوم الخيال وعلاقته باللغة. فنحن نتوفر على اكثر من نوع من التعبير, وشكل ومحتوى يرتبط لغويا بشكل

وآخر بالخيال الانساني, كما اجد من المهم التنويه الى ان علوم اللغة أصبحت محورا مركزيا في الفلسفة المعاصرة وهذا يؤذن بفزع في معنى الكتابة والادب والفنون.

- عندنا اولا لغة التواصل الاجتماعي كلهجات وكلام تواصلي وتفاهم شفاهي, وكذلك لغة المخاطبة في الفصحى قراءة وكتابة في المتعارف عليه. وهنا تكون لغة الخيال اللغوي صادرة شعوريا عن وصاية ورقابة العقل على تنظيمها واعطاء تراتبية الشكل المنّظم للغة من حيث هي جنس معرفي متقدم,, وتماسك وتناغم المعنى اللغوي المراد توصيله تجريديا.

- لغة اللاشعورالابداعي التي تعتمد التداعيات الحلمية, كما في النتاجات الادبية والفنية أبرزها مدارس الفن التجريدي التشكيلي وفي الشعر ايضا كما في السريالية والدادائية والبرناسية والتكعيبية.
- لغة اللاشعور المرتبط بتعاطي المخدرات في محاولة تخصيب الخيال الابداعي لانتاج الفعاليات الادبية والفنية المستمدة من عوالم متخيلة غير مسبوقة.
- لغة اللاشعور المرتبط بهلاوس المرضى العصابيين والانفصاميين ومرضى التوّحد وهذاءات وغطرفة المجانين. وهنا تكون اللغة بمفهومها التواصلي, معطّلة التواصل مع الآخر, في غياب وتغييب التفكير الشعوري المتجانس عقليا في توجيه وتنظيم هذا النوع من التعبير اللغوي.
- لغة الشعور في الوجدانات الصامتة المعّبر عنها بحركات الجسد في الرقص والغناء والبالية واليوغا, والديانة البوذية, وطقوس العبادات الدينية الوثنية ومسرحيات الشخص الواحد الصامتة وبعض الألعاب الحركية الايحائية.
- لغة اللاشعور عند الصوفية وسنأتي على تفصيلها لاحقا.

اذا جاز لنا اعتبار حركات الجسد في الرقص والغناء واليوغا, وفي الاديان الوثنية, لغة تواصل وجداني عاطفي مع الآخر في لغة صامتة لامنطوقة ولا مقروءة ولا مكتوبة, فهي لغة تواصلية صورية، وعالم اللغات لوفيدج فتنجشتين يعتبرهذا النوع من لغة الصمت المعبّر عنها بمرموزات حركية صادرة عن الجسد، تكون اقدر على التواصل, وما

نعجز التعبير عنه بالكلمات يكون التعبير عنه بالصمت كلغة. وتعبيرات لغة الصمت المرتبطة بتشكيلات ايحائية او جمالية مصاحبة لفعالية الرقص او المسرح الانفرادي لشخص واحد او عدة اشخاص تقوم على صورية لغة التعبير الصامت،ورقص البالية، وحركات اليوغا، وعن ارتباط اللغة بحياة الانسان وملازمة وجوده كأرث ملازم ومكمل له يرى فنتشجتين انه (لامعنى لأي لفظة لغوية الا في مجرى الحياة.) ويتابع بأن كل ما يقال يجب ان يقال بوضوح والا علينا ان نلوذ (بالصمت كمستودع نودع فيه ما نجهله).

هنا علينا توضيح التباس متوقع ونحن نعرض(الصمت) لغة توصيل في الفعاليات الراقصة والمسرحية وفي بعض الاديان القديمة, أن لغة الصمت التي عناها عالم اللغات, هي في عجز اللغة (المنطوقة والمكتوبة والمسموعة) ان تكون لغة افكار تعبيرية توصيلية, وهذا الصمت يختلف عن(توظيف) الصمت في ايصال الفعاليات الوجدانية العاطفية التي تكون فيها الحركات التمثيلية والاشارات الايحائية(لغة) معّبرة معّدة وموضوعة سلفا في اهمية وقدرة حركة الجسد توصيل الفهم والمعنى المطلوب في تعطيل لغة التخاطب التقليدية المسموعة (صوتيا) واستبدالها بلغة الحركات الايحائية المطلوبة في تحفيز الذهن الاستقبالي على اليقظة والاستيعاب.

الصمت هنا في لغة الجسد الايحائية والحركات لا يمثل عجز اللغة المعتادة عن التوصيل, بل هو تعطيل مقصود ومتعمد لوظيفة اللغة من اجل بلوغ هدف التوصيل ايحائيا حركيا. ان الصمت في الفعاليات التمثيلية والمسرحية الصامتة, الذي يستبطن عدم البوح بالمعنى, وتعطيل وظيفة اللغة سماعيا أنما يتم بأرادة مسبقة, وليس الصمت مكبوتا نتيجة عجز لغوي تعبيري قاصر عن بلوغ هدف التوصيل. كما هو الحال مع وظيفة اللغة الصوتية تقليديا.

اذن ما موقع الوعي والخيال من اللغة وكيف يتوسّلانها في الافصاح الوجداني والتعبيري!؟

هذا يقودنا الى تفريق أن الوعي الذهني يتعامل بأكثر من لغة، يتعامل بها الخيال فهو يتعامل مع اللغة ادراكيا في اعتبار اللغة الشفاهية هي مرموزات ايحائية وتجريدية تحقق

التواصل البشري واجتماعيتهم المطلوبة في تمشية امورهم ومتطلبات حياتهم. ويدخل ضمن هذه اللغة الحوار الشفاهي واللهجات المحلية ولغة تواصل الابداع الادبي والثقافي والفني والمعرفي والفلسفي، وهذه اللغة التي يعّول عليها ادبيا وثقافيا واجتماعيا هي لغة منظمة ومتّسقة في تحقق وظيفة التلقي والاستقبال.

كذلك نجد لغة الادراك المعرفي العلمي في علوم الطب والرياضيات والفيزياء والكيمياء والهندسة والحاسوب، هي مرموزات أشارية تتوسلها العلوم كمعادلات رياضية ذات خصوصية بنيوية مستقلة تماما. وهذا النوع اللغوي من التعبير محكوم بوعي ادراكي عقلاني صارم لايقبل بغير الاستقلالية التامة وخضوع اللغة لرقابة المنطق وصرامة الشعور بامتياز.

أجد من المفيد أن جيل ديلوز نقلا عن منصف الوهايبي صنّف الخطاب اللغوي الى ثلاثة انماط تعبيرية: الخطاب الفلسفي معقودا على التوّسل بالمفهوم, فيما الخطاب الفني معقود على التوّسل بالادراك, والخطاب الديني معقود على التوّسل بالانفعال والوجدان. وهذا الاخير يتداخل في تلقي الشعر وبعض الفنون القولية الاخرى.

الخيال والتصوف:

أهم انواع التعبير اللغوي التي يمتزج فيها الادراك العقلي مع اللاشعور المتسامي نحو المثال والحلول في الذات الالهية، هي لغة الخيال التصوفي، فالمتصوف او العرفاني ينطلق بحسب رأيي من منطلق أن أردأ انواع العاطفة والوجدان هو ما تستطيع اللغة التعبير عنه واستيعابه.. والعواطف والوجدانات العميقة الثّرة المتسامية تعجز اللغة التعبير عنها.

من هذا المنطلق يعتبر تعطيل فاعلية اللغة التواصلية مع الآخر قاصرة تماما في حال مرور المتصوف بتجربة الكشف الاستبطاني وحالة التسامي الذي يّشل الحواس والادراك الواعي للعقل، اللغة التصوفية تأتي على شكل مرموزات وشطحات لغوية فكرية تخييلية منجذبة نحو التعالي على/ فوق الواقع الحسي والتعالي على العقل أيضا في

محاولة خرق قوانين الطبيعة في الزمان والمكان. لغة المتصوف غائبة تماما عن مجريات الحياة والمحيط والوجود الانساني الاجتماعي للآخر بجميع اشتمالاته المادية، ما عدا الشحن الوجداني العاطفي اللاشعوري المرتبط بأمعان ورغبة التدرج في معارج الكشف نحو المثال المتسامي ونشدان الوصول الى مراتب متقدمة من الخالق والذات الالهية. لغة التصوّف ترتبط بحالة اللاشعور في تغييب الوعي والحس المادي للواقع والمحيط ليلتقي بهذاءات المجانين الى حد ما مع فارق انه في بعض الحالات التصوفية كما هي عند ابن عربي والحلاج والنفري وابن الفارض وغيرهم، فهي تحمل مدلولات تواصلية فلسفية مع الآخر يتداخل الوعي الشعوري والادراكي بتسجيلها(*). في حين تكون مثل هذه الفعالية التواصلية بقدرات اللغة والتعبير معدومة تماما في هلوسة وهذيان المجنون، وهذا ينطبق ايضا على الكثير من التجارب التصوفية غير الناضجة.

كلا التعبيرين اللغويين لغة التصوف وهذاءات المجانيين يتقاسمان صفة(لغة الخيال اللاشعوري غير المنتج) في تغييب الوجود الواقعي العقلاني, وأعدام فرص التواصل بالآخر.

لغة التصوف تلغي الفاعلية الواقعية العقلانية في جانبين: تلغي فاعلية الوجدان المنتج- ماعدا استثناءات تجارب تصوفية ناضجة غير مبالغ بها ولا مفتعلة مجال اشتغالها التعبيري الشطحات التصوفية اللغوية على شكل ومضات حكمية واقوال ملغزّة وأبرزها في مجال قول الشعر الملغّز ايضا- وأعدام رقابة العقل على اللغة المنطوقة تصّوفيا, يتجلى ذلك في عدم قدرة المتصوف ضبط تداعيات اللغة التعبيرية المنطوقة عنده, بمنطق لغوي نسقي منظّم يستطيع التواصل مع الآخر بعيدا عن شطحات التفكير وتداعيات اللاشعور

(*) يجمع المتصوفة في جميع الأديان ومختلف الأزمنة والعصور على ان التجربة الصوفية الحقيقية لا يمكن التعبير عنها لغويا, الا بعد الانتهاء من التجربة والعودة الى عالم الواقع وبرودة العقل وهدوء العاطفة.

في توصيل التجربة الذاتية من خلال امكانية المتلقي فك مرموزات اللغة الاشارية, بما يخدم تجربة المتصوف والمتلقي معا.

الجانب الثاني من الألغاء في لغة المتصّوف يتمثل في تخريب الاخصاب التخييلي المنتج, في عجز التعبيراللغوي التصوفي, وفي اللقاء مع هذاءات المجنون او الانفصامي وفي عجزهما المشترك أن يكون تعبيرهما اللغوي لغة تواصل يعّتد الأخذ بها, فقط باستثناءات تجارب تصوفية متقدمة يمكن ان يكون التواصل التصوفي مع المجتمع متحققا فيها اشرنا لها سابقا.

تغييب العقل في نقد الحقيقة/ التفكيكية نموذجا

انا افكر اذن انا موجود (رينيه ديكارت)

انا افكر حيث لا اوجد, واوجد حيث لا افكر (جاك لاكان)

انا افكر في شيء ما اذن انا موجود (ادموند هوسرل)

انا اتألم اذن انا موجود (ميلان كونديرا)

سبق لي ان كتبت مقالة ناقشت بها مفهوم هوسرل لكيجيتو ديكارت(انا افكر اذن انا موجود) نشرتها لي صحيفة المثقف الالكترونية الغراء بعنوان (هوسرل/ علاقة الذات بالموضوع) ونشرها موقع كوّة الفلسفي, لذا سأكتفي بمناقشة عبارة جاك لاكان بضوء مقتطفات من كتاب نقد الحقيقة للمفكر علي حرب.

لا أرغب مصادرة عبارة جاك لاكان بأن الوجود عنده أمنية الفيلسوف أن يوجد في وجود انساني أصيل غير ما هو فيه من وجود مجتمعي زائف, وأنّ وجوده العياني الماثل هو وجود مجتمعي لا قيمة ولا نفع من التفكير من خلاله. هذا هو فهمي التأويلي التفسيري للعبارة (انا افكر حيث لا اوجد, واوجد حيث لا افكر) ولا يشترط ذلك أن غيري لا يقرأها بفهم وتأويل مغاير بتعدد وتنوع واختلاف القراءات.

امّا لو اننا اخذنا عبارة علي حرب مثالا في تفسيره لعبارة (جاك لا كان) فهو يذهب الى تفسير نوع من العدمية التفكيكية المباشرة في الغاء أن يكون الانسان ذاتا مفكّرة, لأن كل ماهو في حجب الغيب ويمتنع الافصاح عن حقيقته يكون ذاتا غير مفكّر بها فتوجد حيث لا وجود وهذا دليل تفسيره في العبارة وفق منهجية تفكيكية- استعمالنا مفردات (منهجية تفكيكية عدمية) خطأ اصطلاحي فلسفي ومفهومي فالتفكيكية لا منهج لها وليست نظرية- (الانسان ما يريده او يعيه او يفكّر به, انه ذلك الشيء الذي يجهله ولا يفكر به بكلمة اخرى/ انا اوجد حيث لا افكر, او افكر حيث لا اكون) ص137 من كتاب نقد الحقيقة.

يشرح علي حرب في كتابه نقد الحقيقة, أنّ هناك فجوة بين الوجود والفكر بضوء كوجيتو ديكارت (انا افكر اذن انا موجود) ودحض جاك لاكان فيلسوف البنيوية وعالم النفس لها في عبارته التي مررنا عليها اعلاه. وكذا فعل هوسرل في ان وعي الذات هو الوجود وليس التفكير وحده يقرر الوجود.

يقول علي حرب (الهوّة التي تقوم في الاصل بين الوجود والموجود, أي الى نسيان الموجود للوجود, نعني نسيان الانسان لوجوده على مايذهب اليه هيدجر, وهذه الهوّة تجعل اللامفكر فيه سلطة على الفكر, اي هي الأصل في قيام مسافة بين ما يقوله القول وما لا يقوله) نقد الحقيقة ص26. كما يقول (ان الفكر الذي يتأمل موضوعه فهو يحمل صفة تأمل ذاته) ص 118

بعد ان نقّر بوجود فجوة او مسافة بين الوجود العاقل للانسان والفكر, لكنما ليست بالضرورة بين الموجود والوجود على صعيد انتاجية وقراءة النص في مجال اللغة, قراءة بنيوية منهجية حديثة كما في حفريات المعرفة, أو قراءة تفكيكية, وانما في المجال الانطولوجي الذي يتداخل فيه حقيقة الوجود العاقل واللغة بما يعرف بالقراءة الجديدة. وما يفصل الوجود عن غير الوجود الاصيل, هو حالة وعي الذات لوجودها الحقيقي والعالم الخارجي, وغياب الوجود يكون في الموجود المجتمعي الذي لا يعي فيه الفرد ذاته, عندها يكون متعيّنا موجودا وليس متعيّنا وجودا, وفقدان وعي الذات تغييب للوجود الاصيل, والوجود الحقيقي الحر والمسؤول هو في وعي الذات وعيا ادراكيا عقليا, يعمل في دائرة المفكّر به وهو ما يمليه العقل ويضطلع به مقصيّا تأثير اللغة الهامشي في توظيف تحديدات الوجود العاقل. هنا للفكر أسبقية على اللغة في ادراك الوجود, والعقل أسبق على الاثنين في وعي الوجود.

هذا الوجود الذي يقصي الموجود او الوجود الزائف الذي لا يعي ذاته الحقيقية ولا حريته المسؤولة, فهو يعيش نسيان الوجود ويكون وجودا هامشيا مجتمعيا طارئا.. وهنا يمكننا القول لكن بحذر شديد ان نسيان الوجود هو (وجود ثان) بغض النظر أن يكون وجودا حقيقيا أم وجودا زائفا. لكن نحن نميل الى أن نسيان الوجود يكون وجودا

زائفا كما يذهب له هيدجر, فالوجود المتحقق ذاتيا كوجود أصيل لا يحتاج مفارقة وجوده في نسيان الوجود أي الاندماج في الكليّة المجتمعية.

اذا اردنا ان نناقش بعض المنطلقات الفلسفية لكتاب علي حرب نقد الحقيقة, نكون ملزمين في توخّي الدقّة والحذر ان لا ننزلق بين قراءة النص قراءة بنيوية على صعيد التشكيل اللغوي واللساني المحض, وتناصّه المتداخل مع الفلسفة, وهما النص الادبي والنص الفلسفي وان هما يلتقيان منهجيا كما في البنيوية الا أنهما في حقيقة الامر يمتلكان استقلاليتهما وخصوصية أحدهما عن الثاني على صعيدي التجنيس الادبي والتجنيس الفلسفي وعلاقتيهما المختلفة باللغة والفكر, عليه ستكون مناقشتنا على صعيد قراءة النص الفلسفي وتعالقه مع لغة النص الادبي والشعري منه تحديدا, يقوم على الأخذ بنظر المناقشة أنهما يختلفان اختلافا كبيرا حتى وأن جمعتهما اللغة كوسيلة تعبيرية واستنطاق لكليهما. ولتوضيح اكثر فان النص الفلسفي هو غيره النص الديني او التصوفي وهما غيرهما في النص الادبي, فلكل واحد منهم مجال اشتغاله وميزاته بخصائص تفرّده الفني والجمالي والتركيبي.

(في الشعر كما في الفلسفة تستنطق الاشياء من جديد, ويعاد خلق العالم بالاسماء والكلمات, او بالفكر والمفهوم, فالشاعر والفيلسوف كلاهما يسعى الى الاستنطاق واعادة الخلق والانتاج, كل على طريقته) كتاب نقد الحقيقة/ علي حرب. ص119

ان الفجوة التي تفصل او تتوسط (الفراغ) الافتراضي بين الوجود والفكر, وهو افتراض قائم ادراكيا عقليا قبل ان يفهم او يحدس فكريا او لغويا, هي فجوة لا تتوسط وجودين ماديين أثنين, بل ان الوجود والفكر هما وجود حقيقي مادي واحد هو كينونة الانسان بعلاقته الذاتية مع جوهره المثالي الأصيل الذي يرغب بلوغه. علاقة الذات بجوهروجودها, بأغترابها وأنعزالها عن الناسيّة المجتمعية في الوجود على حد تعبير هيدجر, أي الاندماج فيما يطلق عليه هيدجر مفارقة الانسان لوجوده الحقيقي من خلال اندماجه المتكيّف والتام بالمجتمع او اندماجه بالكلية حسب تعبير هيجل.

أما في حال نشدان أوالتطلع لتحقيق الكمال المثالي في نزوع الـذات تحقيـق وجودهـا الفاعـل الأسمى بالحياة او على الاقل في السعي نحـو بلـوغ مراتـب تـصاعدية في محاولـة تحقيـق مثـل تلـك الاهداف فهو نزوع نوعي وجودي لفرد او مجموعة افراد مستقلين عـن الانـدماج في مجتمـع نـسيان الوجود.

الناسّية في الوجود كما عّبر عنها هيدجر هي بتعبير مباشرعن وجود الفرد كينونة انـسانية هامـشية زائفة لا تملك الحد الادنى من الخصائص النوعية التي يحتازها الوجود الاصيل للفرد. بل هي تشترك بجميـع المواصفات المجتمعية السطحية التي تبعد الانـسان وتقـصيه مـن الحـصول عـلى الوجـود الاصـيل بالحيـاة. والكليّة المجتمعية ما هـي الا صـهر الكيانـات المتجانـسة بـالنوع مجتمعيـا في معـترك الحيـاة الرتيبـة التـي يتوزعها اشباع غرائز البقاء وغرائز اللذة فقط. عن هذه الحالة في نسيان الوجود الاصيل في معايشة الوجود الزائف يطلق عليها هيدجر توصيف قاسي جدا اذ يعتبرها انحطاطية في الوجود.

المجتمع او الموجود الجمعي لنسيان الوجود الحقيقي هو دائرة مقفلـة تتقاذفهـا بـلا انقطـاع هواجس الحياة اليومية, ويملأها اشباع غرائز الحاجة البيولوجية الى الطعام والجنس والعمـل والنـوم, وجميعها عوامل تغييب الوجود الاصيل, في استبعاد الوجودات النوعيـة ولـيس الوجـودات الهامـشية المجتمعية المتكيّفة مع الكلية العامة. الوجود النوعي معناه وعي الذات جيدا, ووعي الذات يقـود لا محالة نحو الانفراد عن مجتمع الناسيّة, مجتمع نسيان الوجود, الوجـود الاصـيل الـذي يتجـسّد فيـه وعي الذات, باغترابه عن مجتمعه في محاولته الوصول الى تراتبية أعلى في سلّم الحصول عـلى صـفات التمّيز والتفرّد النوعي في محاولة الوصول الى (مثل) الانا العليا. , وهي نـزوع مثـالي في محاولـة بلـوغ مراتب الكمال, تشبه من حيث الغاية النزعة التصوّفية باختلاف الوسيلة والهدف, وكلاهما نـزعتين لا يمكنهما التحقق.

لمناقـشة علاقـة الفكـر بكـل مـن اللغـة والعقـل, تكـون المـسافة التـي تفـصل بـين الوجـود والفكـر هــي علاقــة الانــسان بذاتــه لا غــير, أي علاقــة وعــي الــذات المحكــوم بالتفكير والادراك العقلي. وان العقل وليس الفكر هو السلطة المتنفّذة في وصايتها وحمايتهـا

للوجود الانساني الفاعل, وفي تغييبنا لهذة الأولوية للعقل من أجل فرض سلطة الفكر على الوجود نقع في مفارقة تراتيبية في الوظائف العقلية التي يرفضها العقل قبل رفض النسق المنطقي التجريدي لها, هذه المفارقة في تراتيبية النسق الوظيفي للعقل, يدفعنا الى التساؤل أيهما أسبق تاثيرا على الوجود العقل ام اللغة؟ طبعا يكون الجواب هو العقل منتج الفعالية اللغوية التي هي ملكة يعبر بها الوجود عن حقيقته وواقعيته كوجود عاقل. أذ لا وجود اصيل بدون عقل, ولا وجود لغة او فكر من دونه ايضا. وعبارة جاك دريدا عبثية في محاولة انكار دور العقل وعلاقته بالفكر عندما يقول (العقل هو العدو اللدود للفكر).

أن تعابير مثل المسكوت عنه واللامفكّر فيه والغائب في ماوراء النص كلها تعبيرات لا معنى لها من دون فاعلية العقل في كشفها وعلاقته بهما (الوجود واللغة). اما في جعل اللامفّكر به بأنه يمتلك سلطة على الوجود في تغييب العقل نرى لا حاجة لمحاججته ودحضه كونه اخلالا وظيفيا في قدرات العقل الفسلجية وتراتيبية علاقته بكل من الوجود والفكر, مقارنة بفضاء اشتغالات واستعمالات اللغة. وتأثيرها في تحديد الوجود الزائف والوجود الاصيل. ومن حيث اللامفّكر به احتمال او تأويل يتعدد ويتجاذب ويتضاد, وقياسا به بسلطة (اللامفكّر فيه) في قراءة النص ومن ثم تأثير ذلك على الوجود هومحض قصدية في تجاوز والغاء دور العقل في الاستجابة الادراكية للوجود او تعطيله قبل تعطيل النص واللغة المتعالقتان معه.

يقول علي حرب (يبنى النص على الغياب والنسيان, لا على الحضور والتذكّر, والغياب هو غياب الجسد والدال, وهما الحقيقتان اللتان لا ينفك عنهما وجود الانسان) ص27 هنا نود تسجيل الملاحظات التالية:

1. ليس الجسد واللغة حقيقتا الوجود فقط, بل العقل واللغة, فقد يكون الجسد مفارقا وجوده العقلي والفكري معا كما في جسد الميت او المجنون او المريض بمرض نفسي عصابي او عقلي انقصامي, أن في تعطيل العقل لا يبقى لوجود الجسد ولا اللغة أي معنى او قيمة, و تنتفي في عطالة العقل فاعلية وحضورالفكر و اللغة. على سبيل

الفرض, فالجسد لا يمثّل الوجود, كما لا يتحدد الوجود بتلازم الجسد والفكر او في تلازم الجسد والروح فهما غير كافيان في اثبات الوجود بدون العقل. وقريب من هذا المعنى متداخل معه يعبر ناعوم جومسكي فيلسوف وعالم اللغات في اتجاهه البنيوية التحويلية التوليدية معارضا الفهم البنيوي والتفكيكي قائلا: ان الانسان المتكلم هو المولّد للكلمات والعبارات, وله الدور الفاعل في صنع اللغة وإيجاد توليدات جديدة لا تنتهي, وبهذا فهو يقاطع البنيوية حسب صلاح فضل. والتفكيكية اكثر أيضا.

2. يتوجب علينا الحذر كما اشرنا له سريعا سابقا من الانزلاق في الخلط بين قراءة النص الادبي او السردي وفق منهجية القراءة البنيوية او التفكيكية التحليلية في علوم اللغة واللسانيات الحديثة من جهة ونص الفلسفة من جهة اخرى, فقراءة النص الادبي تكون وظيفة اللغة فيه تداولية تعبيرية تنحصر في ثنائية (نص ومتلقي) وهنا يكون مجال اشتغال اللغة الثري في تأثيث علاقة النص بالتناص, بالظاهر والمخفي, بالمعلن والمسكوت عنه وهكذا من ثنائيات متعددة تخرج النص ان يكون نصّا فلسفيا في علاقته بالوجود الانساني من حيث هو وجود أصيل أم وجود زائف. النص المكتوب او المرئي او المسموع لا يحدد وجود الشيء بدون مرجعية العقل, بل يمكنه تحديد الفكر من خلال النص. وكل وصاية على اللغة او الفكر او الوجود الاصيل مردّه ومرجعيته وصاية العقل اولا واخيرا ولا وصاية قبلها تسبقه.

3. ليس باللغة يتحدد الوجود ولا بالفكر, بل باللغة يتحدد الموجود, الذي هو نسيان الوجود الحقيقي, وبحسب الاستاذ حرب, فقد وضعنا هو امام مفترق طريقين لا نعرف أيهما نختار, هل نأخذ بالغياب والمنسي والمسكوت عنه في النص, ام نأخذ حضور النص كما هو نص استقبالي مدرك واقعيا وكل مدرك واقعي يكون عقليا, تتعدد قراءاته و تتعدد وظائفه في تحديد الوجود, وفي نقد النص او تأويله لغويا فقط لا نكتسب وجودنا, وبأي المعنيين اللذين ذكرناهما يكون تعاملنا مع النص سليما

لغويا كوسيط تداولي او تأويلي فلسفي ملازم؟ من المعلوم المتداول ان اللغة ليس متعينا ثابتا بل هي فعالية ألسنية متغيرة ومتطورة باستمرار يمكن التعبير بها فقط.

ورد ص24 من كتاب علي حرب(لقد تبدّلت حقّا النظرة الى النص الفلسفي تبدّلا كليّا, فلم يعد يقرأ بوصفه خطاب الحقيقة المطلقة, والماهيّات الازلية, والهويّات الصافية, واليقينيات الثابتة, ولم يعد ينظر اليه فقط من جهة صدقه العقلي, او صحته المنطقية, او تماسكه النظري, او تواطئه الدلالي, وانما ينظر اليه من جهة اختلافه او كبته, او سياسته وهيمنته, او ضلاله وتلاعبه.. الخ).

تعقيبنا أن خطاب الفلسفة منذ عصر الاغريق والرومان والى يومنا هذا لم يكن خطاب الحقيقة المطلقة وليس جديدا ان لا يكون كذلك بالامس واليوم, ومن المؤكد ان الفلسفة على امتداد التاريخ لم تكن الحقيقة شيئا مسلمّا به لتعدد معانيها واختلافات دلالاتها ومحدداتها الهلامية. فالخطاب الفلسفي شأنه شأن أي خطاب مبني اي (بنية) فكرية لغوية تداولية ذات منشأ بنيوي نسقي, خطاب يحمل كل تناقضاته الداخلية, وكل نقائصه وعوامل انحلاله الذاتية والموضوعية داخله, ولم يأت عصر عومل به النص الفلسفي كيقينيات غير مشكّك بها الى حد أن كلود بيرنار قال(أكاد اجزم أن العالم ينام على وسادة من الشك). وهي عبارة قيلت بعد ان كتب ديكارت (مقالة في المنهج) قبل قرن حول الشك. حتى القراءات البنيوية والتفكيكية الحديثة الفلسفية وحفريات المعرفة والتنّاص اللغوي, تعامل اليوم وتتعرض الى نقد لا ذع يستهدفها بالصميم, وسيطالها تجاوز لاحق, وتعامل كما هي اليوم لا يقينيات معرفية ولا يقينيات منهجية في الافصاح الفلسفي والتعبير الفكري وعلى صعيد اشتغالات اللغة وحفريات المعرفة السائدة اليوم أيضا, نحن اليوم نعيش في عالم يتغير بالدقائق على صعيد كل محمولات الحياة وليس النص الفلسفي استثناءا من هذا التغيير الحتمي.

أن في خروج النص عن وصاية المؤلف يقع تحت وصاية المتلقي وتعدد القراءات الاختلافية التأويلية له, لذا لا يمكن لنص يتداوله اثنان قرائيا لا يختلفان عليه مهما كانت نوعية تلك القراءة حرفية او منهجية او فلسفية او موضوعية او غيرها. وكل ما يمكننا

قوله سبقنا غيرنا بقوله ربما بافضل منا, ولنا عليه شروحات وتفاسير واضافات جديدة ولا اكثر, وما نقرأه ونقوله اليوم سيأخذ السلسلة التراتيبية في التداول حاضرا وفي المستقبل بنفس مناهجية التداول المعرفي في التجاوز او الإلغاء في سنة الحياة التي يحكمها التبدل والتغيير الدائمين.

موت النص بعد موت المؤلف

في الفلسفة البنيوية التي اعتمدت ما سمّي بالقراءة الجديدة, او القراءات التأويلية المتعددة للنص, نجد انه جرى تداول تلك الاطروحات اللغوية و الفلسفية عندنا, كما هو الشأن في جميع الصرعات الفكرية التي ظهرت في فرنسا على وجه الخصوص, ومن ضمن تلك التيارات الفكرية ما جاء به تروبتسكي وجاكوبسن ودي سوسير وفنجشتين وآخرين في مجال اللغة واللسانيات, ان انزياح واستبعاد النص الاصل يكون من خلال القراءة او القراءات التأويلية التي تختلف عن أصل النص, الذي يصبح ميّتا او ملغيا بعد موت المؤلف حسب مقولة رولان بارت,

وقد اعتمد الشكلانيون الروس في مؤتمر لاهاي عام 1929 مصطلح البنيوية الذي وضعه جاكبسون, وقد رفضت هذه المدرسة التي أسست البنيوية الفرنسية على منطلقاتها التي جاء بها شتراوس واخرين دوسيسير ولاكان وفوكو والتوسير فيما بعد فكرة عدم توظيف النص الادبي لنصرة معتقدات فلسفية معينة, ونادى الشكلانيون ضرورة ووجوب اعتماد النظر على الشكل الجمالي للادب, أي في اعتبار الادب ادبا صرفا يتميز بعدة دلالات تعبيرية لغوية جمالية تجعله جنسا تعبيريا مستقلا مفارقا لنصوص الفلسفة والدين والايديولوجيا وغيرها.

ولنقرأ النص التالي من كتاب علي حرب نقد الحقيقة (ان كل قراءة تختلف لامحالة عن النص الذي تقرأه او تقرأ فيه, سواء أكانت القراءة شرحا وتفسيرا, او استنباطا وتأويلا. وهي تنزع من ثمّ, وبحكم اختلاف ما تقرأه, الحلول محله), ولما كانت

كل قراءة تأويلا (وحمل لمعنى ما على المقروء, وترجيح لمعنى آخر, أي هـي تـأوّل, ومآل التأويـل أن يحـل محل التنزيل) ص 96

أن الانزياحات التأويلية لأصـل الـنص في تعـدد القـراءات واختلافهـا, يعطينـا بحـسب أحكـام الاستاذ حرب, أن فكرة او محتوى او مضمون النص, يعطينا ترجيحا الى أن جميعها افكار اومرمـوزات لغوية اشارية متعالقة بما يتعّلق بأصل النص, وبعد أجراء القراءات التأويلية والتفكيكية عليـه يكـون لا معنى لنص الاصل ولوجوده أيضا كمرجعية, ولا يعد اصل النص يمتلك حـضورا حقيقيـا بعـد تعـدد قراءآته المختلفة. وبذا بدلا ان يكون أصل النص مرجعية ثابتة تحاكم بها وعلى ضوئها, صحة قـراءات الهوامش على النص الاصل الجديدة والتأويلات المتعددة له, نقوم بأعدام اصل النص الذي هو أسـاس ومرجعية جميع القراءات بتعدد واختلاف اشكالها لـه, وكيـف يمكننـا البرهنـة ان التـأويلات القرائيـة هي اكثر مقبولية وحكمة وصواب من محتوى النص الاصل الذي قامت القراءات التأويلية التفكيكيـة بأعدامه والغاء قيمته لأنه لم يف بالتزامـه في كـشفه المـسكوت عنـه وفـائض المعنـى. وكيـف لنـا ان نعرف ان المسكوت عنه هو الصحيح وليس ما يبـوح بـه اصـل الـنص ولـيس مـا يـذهب لـه وتدعيـه الهوامش من صدقية افتراضية. ؟ في بحثها الدؤوب عن فائض المعنـى الـذي تخلفـة اللغـة وراءهـا في تعدد القراءات والاجتهادات.

نستبق التعليق أن جاك دريدا في التفكيكية يلغي تماما اية مرجعية ثابتـة يمكـن الاحتكـام لها, ويعتبر دريدا انه حتى العقل لايمّثل مرجعيـة, لأن هـذه المرجعيـة طالمـا نعتبرهـا ثابتـة فهـي ميتافيزيقا يتوجب مجاوزتها, كما ان دريدا يرفض المنهج باعتبار ان التفكيك لايحتـاج المـنهج لأنـه استراتيجية آلية تفكيكية تطـال كـل شيء, وحتـى التفكيـك يعقبـه تفكيـك الى مـا لا نهايـة لـه او توقّف عنده. كما ان دريدا هاجم هيدجر واعتبره ميتافيزيقيـا يـؤمن بمرجعيـة العقـل الـذي هـو ثبات لا يعتد الاخذ به.

واذا نحــن سـّلمنا بهــذا التحليــل القــرائي التفكــيكي او البنيــوي للــنص الاصــل, فـسنكون في حالـة ضـياع وتيـه في استقـصائنا أيـن يكمـن المعنـى الـصحيح وفي أي مـن

القراءات التأويلية التي طالت نص الاصل وغيّبته قسرا نعتمد في الوصول الى الحقيقة؟. ويصبح التشتت القرائي الاختلافي هو سيد التيه والضياع, نتيجة منطقية لما يتوجب علينا معايشته في تعدد الانزياحات المتناوبة في استهدافها أصل النص بالتغييب العمد كهدف مطلوب في ذاته ولذاته فقط في اشباع هوس التفكيك.

نعتقد أن أصل النص هو حقيقة مرجعية ليس سهلا الاستغناء عنها او تغييبها, وانه ايضا خلفية استرجاعية ثابتة لمعرفة ماذا اضافت القراءات التأويلية الشارحة عليه, وأين اصبح موقع اصل النص بعد تناوب القراءات الالغائية له وماذا بقي منه؟ واين أوجه القصور والخطأ به.؟ والنص منتج عقلي, والعقل والنص مرجعيات نحتكم لها ليس لحقيقة وجودها وثباتها, بل لانها من الضرورات البدهية التي بضوئها نستطيع الحكم على مدى اهمية قراءاتنا اللانهائية الافتراضية لأصل النص.

من المهم التذكير بان رولان بارت على اختلاف مع التفكيكية التي تذهب الى اعدام اصل النص تفكيكا اختلافيا تداوليا, فهو اكتفى بالغاء هيمنة المؤلف على النص ووصايته على القاريء, واوصى ان يكون حضور النص مرجعيا هو فقط دون غيره. (لا شيء خارج النص).

اننا نفهم أن كل نص هو كيان مادي قائم بذاته, والافكار قوة مادية تأخذ أنسنتها الطبيعية من المتلقي به واليه, ويتوجّب علينا ان ننطلق من أن كل قراءة او عدّة قراءات لأصل النص مهما أوتيت من قدرة تأويلية ذكيّة فهي ليس بامكانها ولا بمستطاعها الغاء حضور (أصل النص) حتى لو تعاملنا مع الغائه مجازّيا وليس حقيقيا, ثم والأهم لماذا نحن نعامل القراءات الهامشية الدائرة حول مركزية النص الاصل انّها هي مايمّثل الحقيقة المطلوبة وليس العكس في عدم اعتمادنا مركزية أصل النص انها هي الحقيقة التي على ضوئها نحكم على صحة منطلقات الهوامش القرائية التي تدور حول اصل النص وتستهدفه بالالغاء؟ من جهة اخرى اننا سنضع انفسنا بهذه الحالة امام سلسلة لا تنتهي من الالغاءات المتناوبة على استهداف اصل النص في اعدامه واخراجه من دائرة التلقي في تعدد وتنوع القراءات له. وهذا هوما تنادي به التفكيكية وتعتمده بالصميم.

ذهب علي حرب الى (ان الفلسفة الى ماقبل نيتشة كانت (عقلية) تبحث عن البداهة في معرفة الاشياء, وكانوا جميعا ينتمون الى الفضاء العقلي نفسه, اما ما حاوله نيتشة هو الخروج من هذا الفضاء بفتح الممارسة الفلسفية على الجسد والرغبة, على الارادة والقوة, وبكتابة نص فلسفي ينبض بحرارة الشعر ويعيد الاعتبار للجسد المقموع وللشعر المطرود) ص107

ويمضي مكمّلا (بيد ان الشعر لم يصبح اجراء فلسفي(هكذا بالاصل) من اجراءات الحقيقة قبل هيدجرالذي فتح الممارسة الفلسفية على المجال الشعري قراءة انطولوجية...... وان هيدجر باهتمامه بالشعر سيقصي الاجراء المنطقي العلمي كشرط رئيس من شروط التفلسف لصالح الاجراء الشعري, معتبرا انه لا شيء يضاهي الفلسفة في قول الوجود غير الشعر) ص 107 ايضا.

ولنا الآن تسجيل ملاحظاتنا:

1. انه بغضّ النظر عن أن نص الفلسفة يضاهي النص الشعري ويتماهى معه أو يضّادده, ومن هو البادىء بهذا الترويج؟ نجد حقيقة الشعر ماثلة امامنا لا يمكننا مجاوزتها بالالفاظ واللغة فقط, ان الشعر فعالية يغلب عليها اللاشعور غير المنطقي للغة الذي يقاطع نص الفلسفة بالصميم, وفي تجاوزه لغة النمطية التداولية المجتمعية الى ما فوق التراكيب المعتادة, كما نجد اختلاط المخيال اللاشعوري الشعري في تغييبه الادراك العقلي للواقع, وأبتداع الشعر للصور الشعرية المحّلقة بلغة حركية تخييلية غير منضبطة عفوية وانسيابية, في تغييبها وصاية العقل, وانثيالاتها في تداعيات من العاطفة التهويمية يصعب معها السيطرة عليها وتنظيمها اغلب الاحيان ولا تتدخل الذهنية العقلية بها او محاولة لجمها قبل برود العاطفة وحضور العقل, واغلب الاحيان لا يكاد تداخل العقل بالشعر يعتد ويؤخذ به اذ يصبح عندها جميع الناس شعراء وكل كلام الناس العادي شعرا. وبهذا المعنى لا يمكننا الاقرار امكانية ان يكون الشعر فلسفة, والفلسفة شعرا وهو ما حاوله فيورباخ ونيتشة وهيدجر

ووفلاسفة آخرون. ان لغة التجريد في الفلسفة والشعر وان التقيا على صعيد التعبير التداولي فهما يختلفان كليّا في الفهم الوجودي للانسان.

وليس معنى ان تجارب هؤلاء الفلاسفة تعطينا مبررا كافيا في تماهي الخطاب الفلسفي مع الخطاب الشعري فكريا او منطقيا متعذرّا, فهما كبنية إبداعية فنية وجمالية مختلفتان ولا تلتقيان مهما بذلنا من جهود في التنظيرلتسويغ مثل تلك المحاولات العقيمة. وتبقى المسألة ضمن اجتهادات لا تلزم غير متبنيها الأخذ بها كمسّلمة يقينية فلسفية او حقيقة ابستمولوجية نخلص لاهميتها وصحتها.

2. المسألة الثانية أن هيدجر بسبب هذه الاشكالية الفلسفية كان يتبادل التهم مع العديد من الفلاسفة الذين نعتوه بالفيلسوف الميتافيزيقي وردّه عليهم هو أن نيتشة كان آخر الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين اوصلتهم عربة الميتافيزيقا الينا, ومن الغرابة ان يحذو هيدجر حذوالنعل بالنعل لنيتشة في اعلائه أهمية الشعر الى مستوى التفلسف وتداخلهما, نص الفلسفة ونص الشعر. ومحاولته تفسير الوجود فلسفيا بماهية الشعر.

3. ان هذه الافكار الشعرية المتداخلة مع الفلسفة هي التي قادت كل من نيتشة وهيدجر الى التبشير وفتح الطريق والابواب الموصدة امام ظهور النزعتين اللتين دمرتا العالم في الحربين العالميتين. النازية والفاشية, التي راح ضحّيتها مئات الملايين من القتلى والجرحى والمعاقين والمفقودين. فلو كان تسنّى لنيتشة قبل جنونه ووفاته لما تردد لحظة واحدة في الانضمام لحزب هتلر النازي كما فعل خلفه هيدجر, ولو حاكمنا افكار نيتشة الفلسفية- الشعرية وافكار هيدجر الشعرية بمعيار النقد العقلي البسيط, وبقليل من البراجماتية الخسيسة التي ينعتها براتراند رسل بفلسفة النذالة, فهل كان بقي لافكار أرادة القوة وارجاع الاعتبار الى لذة الجسد ومتعة الشعر النيتشوي اي معنى؟

4. ان ما يعيب محاولة نيتشة ومن بعده هيدجر في اقصائهما النص الفلسفي عن مجال اشتغاله العقلي المنطقي, لغاية تمجيد الشعر, والتخييل التهويمي غير المنطقي الذي

يقاطع النص الفلسفي, منذ مقولة افلاطون في طرده الشعراء من جمهوريته الفلسفية والى يومنا هـذا, هو تاثير شعراء كبار من امثال غوتة,, وهولـدرين وشكـسبير وغـيرهم مـن الـذين كـان تـأثيرهم عـلى الفلسفة مهّما ولا يستهان به.

أن ما يعرف بتاريخ الجنون لفوكو الـذي تطـرق الى مـا يـسميه الفلاسـفة تنويعـة هولـدرين, التـي حاول فيها الشاعرالالماني الكبير تقمّص حالة الجنون الى ان أودت به الحال الى الجنـون المطبـق, وكـذا فعـل الشاعر لتريامون, وقد حاول هيدجر دراسة شاعرية هولدرين, في تفسيره الوجود بماهيـة الـشعر, ودعـا الى هذا المنحى بالفلسفة. ولم يكتب لغيره النجاح في هذا المسعى على ما اعتقد, حيث في نهاية كل نفق لا بـد من وجود نور عقلي يعيد المسارات الضالة الى الطريق الصحيح.

الفصل الرابع

التاريخ والفلسفة

- التاريخ البدائي والنزعة الانسانية في الفلسفة البنيوية
- التاريخ/ وهم الحتمية والتطور الغائي
- التاريخ في الماركسية والبنيوية وما بعد الحداثة

التاريخ البدائي والنزعة الانسانية في الفلسفة البنيوية

تمهيد:

اود ايجاز بعض التوضيح في ما يخص هذا المبحث (التاريخ البدائي والنزعة الانسانية في الفلسفة البنيوية), اني استقصيت ابرز عاملين او مرتكزين اعتمدتهما البنيوية لدى فلاسفتها ليفي شتراوس الاب الروحي للبنيوية, والتوسير, ولاكان, وفوكو, ودي سوسير وغيرهم. وسنأتي عليهم لاحقا.

كما اود الاشارة ان المقصود بالانسان هنا, ليس الكائن النوعي المتفرد عن جميع الكائنات الاخرى في الطبيعة, كائن انثروبولوجي- بيولوجي وحسب ميزته المتفردة (العقل واللغة), وانما يعني في هذا المبحث (النزعة الانسانية) بمعناها القيمي والفلسفي في صنع الانسان لتاريخه التطوري الحضاري, وليس الوجود الانساني كموجود غير فاعل كما هو في مراحل بدائية سحيقة من عمر البشرية.

من الجدير بالذكر ان الانسان اكتسب فرادته النوعية وانسنته بالطبيعة عن بقية المخلوقات والكائنات الحية على الارض بامتلاكه وحده خاصية الذكاء العقلي.

العاملان اللذان اعتمدتهما البنيوية هما:

اولا التاريخ البدائي للاقوام البشرية او ما يسمى علم الاثنولوجيا, وهو علم اجتماعي يدرس الجماعات البشرية البدائية, اعتمدته البنيوية, فحواه ان تلك الاقوام لا تاريخ لها بالمعنى البنيوي والتطور الحتمي الحضاري للتاريخ, اذ تعتبرالبنيوية تاريخ تلك الاقوام البدائية تاريخا ساكنا يحكمه العقل في ثباته ومحدوديته في التفكير. ان هذا التاريخ البدائي الانساني توقف تطوره مراحليا في عصور اكتشاف الانسان للزراعة سبعة الاف سنة قبل الميلاد.

ان عصر اكتشاف الانسان للزراعة اعقب عصر الصيد والالتقاط البدائي, وهو بداية صنع الانسان للحضارة الانسانية, فقد عرف تخزين الحبوب الفائضة عن حاجته, وراقب بدقة تغيّر الفصول وموسم سقوط الامطار, وسكن على شكل مجموعات قرب

الانهر والترع, وعرف كيفية تدجين الحيوانات الاليفة والاستفادة منها, وعرف ايضا الوسائل البدائية في الري.

لكن الاهم من اكتشاف الانسان للزراعة هو اختراعه ابجدية الكتابة اربعة الاف سنة قبل الميلاد في وادي الرافدين (الكتابة المسمارية) عند السومريين, ومثلها 3200 قبل الميلاد عند الفراعنة المصريين (الكتابة الهيروغليفية). هنا مع اختراع الانسان الكتابة بدأ تاريخ جديد للبشرية اذ اصبح التدوين كتابة متاحا على الواح الطين واوراق البردي والجلود وغيرها, وكل المراحل التاريخية التي سبقت الكتابة تعتبر تاريخ بدائي غير مدوّن ولا معروف توثيقيا الا آثاريا تنقيبيا فقط, واصبحت تلك الاقوام التي عاشت تلك الاحقاب بلا تاريخ او خارج التاريخ الانساني.

العامل الثاني هو النزعة الانسانية مرتكز الفلسفتين الماركسية والوجودية. مع اختلاف المعنى المفهومي بينهما. الذي انكرته البنيوية جملة وتفصيلا, ان البنيوية تيّار فلسفي معاصر نشأ قبل الحرب العالمية الاولى في مؤلفات توبتسكي وجاكوبسون واعمال هوسرل, في فرنسا معقل الفلسفة العقلانية والحداثة التي ارساها رينيه ديكارت في القرن السابع عشر(العقل والعلم), مقصّيا الميتافيزيقيا من مباحث الفلسفة معتبرا اياها لغوا فارغا. كما ان العديدين يصنفون شتراوس فيلسوف البنيوية الرائد بانه وريث مدرسة فرانكفورت النقدية الالمانية, والبنيوية هي اقرب الى فلسفة الحداثة التي يقودها الفيلسوف المعاصر يورغن هابرماس.

والبنيوية تيارات فلسفية متشعبة تأثرت اول الامر بالماركسية والوجودية قبل ان تنقلب عليهما. (معظم فلاسفة البنيوية والوجودية كانوا في بداياتهم ماركسيين).

وقد عنت البنيوية على يدي دوسوسير ولوفيدج فنتجشتين بعلم الصوتيات واللغة. ويوضح شتراوس :ان الوقائع التجريبية لا معنى لها في ذاتها, ولكن متى وضعناها في نسق فكري له معنى او نموذج اكتسب معنى علميا.

كما اجد ضروريا التنويه ان تيارات الفلسفة المعاصرة اصبحت مفاهيمها الفلسفية متداخلة في خطاباتها الرؤيوية الفلسفية والمعرفية, بحيث لم نعد نمتلك معه القدرة الكافية

على تمييز تلك الفواصل والفروقات المتباينة في ما بين تياراتها بيسر وسهولة, فمثلا نجد فلسفة الحداثة تتداخل مع تيار ما بعد الحداثة بحيث صار بعض الفلاسفة ينكرون فواصل الاختلاف الكبيرة بين الفلسفات المعاصرة, فمثلا التداخل نجده مع ابرز فيلسوف الحداثة يورغن هابرماس الذي تحسب الكثير من افكاره الفلسفية الى البنيوية, فقد اختلف ايضا في مقالة مهمة له بعنوان (الحداثة مشروع لم ينجز بعد) مع ابرز فلاسفة مابعد الحداثة فرانسوا ليوتار الذي يعارض تلك الفكرة بقوله (ان مشروع مابعد الحداثة مشروع مختلف عن مشروع الحداثة التي هي وليدة عصر النهضة والانوار التي يجب مجاوزتها. وانها استنفدت اغراضها).

في حين يصر هبرماس ان فلسفة وعصر الحداثة لم يستنفدا اغراضهما ومهامهما بعد. عديدة هي الانتقادات اللاذعة التي واجهتها تيّارات الفلسفة البنيوية, من فلاسفة ومدارس عديدة مناوئة لطروحاتها الفلسفية, كونها(البنيوية) أثارت اشكاليات في الفكر الفلسفي جديدة غير مسبوقة في تاريخ الفلسفة, استلزمتها واحتاجت معها الى نقودات متباينة معها او ضدها, جاءت في مقدمتها من مفكرين وفلاسفة ماركسيين وغير ماركسيين, تلاهم بالتزامن معهم فلاسفة الوجودية الحديثة لعل أبرزهم كان سارتر, في مسألتين او منحيين اثنين نسلّط الضوء عليهما دون غيرهما من قضايا اشكاليات البنيوية المتعددة التي لا تزال وستبقى لفترة غير محدودة مثار نقاش وحوار فلسفي مستمر.

الاول: التاريخ البدائي:

التركيز البنيوي تاريخيا على (الاثنولوجيا) دراسة تاريخ الجماعات البشرية البدائية, التي اعتمدها أبرز اعلام الفلسفة البنيوية بمختلف الاختصاصات (شتراوس) في دراسة تاريخ انثروبولوجيا الحضارة, (التوسير) في نقده الماركسية وكتاب رأس المال, (لاكان) في علم النفس, (دو سيسير وفنتنجشتين) في علم اللغات واللسانيات, (فوكو) في تاريخ الجنسانية وتاريخ الجنون وهو صاحب مصطلح (اركيولوجيا المعرفة) او

مايسمى تعريبا حفريات المعرفة, ويعتبر كتابه الشهير (الكلمات والاشياء) من اشهر كتب الفلسفة في القرن العشرين في الفلسفة, و(جان بياجيه) في علم النفس ايضا وهكذا.

أعتبرت البنيوية أن دراسة الاقوام البدائية تمتاز بأنها تعنى بأقوام, كانت تعد خارج التاريخ البشري, ولا تمتلك تاريخا مدّونا وليس لها تاريخ بالمعنى التاريخي المتغّير والمتطّور, التاريخ الخيطي في مراحله الحضارية والمتعذّر رصد تغييراته المتسارعة أسوة بغيره كما في تاريخ شعوب ما قبل التاريخ التي عرفت بمراحل تاريخية طويلة بدءا من العصور الحجرية البدائية, وبعدها عصر الصيد والالتقاط تلاها العصور الزراعية والصناعات المعدنية البرونزية اليدوية بأبسط اشكالها واشتمالاتها, وأعتبرت البنيوية تلك المراحل البدائية, مقارنة بالتاريخ الانساني لمراحل ماقبل التاريخ المدّون والموّثق تنقيبيا (احفوريا) وآثاريا بعد ظهور الكتابة المسمارية في بلاد مابين النهرين والهيروغليفية في مصر في القرن الرابع ق. م, على ان ما سبقها تعتبر مراحل اللاتاريخ البشري كما اشرنا له سابقا.

كما أعتبرت البنيوية التاريخ البدائي(تاريخ ساكن) بحكم طبيعة العقل البدائي في ثباته ومحدوديته, وبالتالي أصبح هذا التاريخ أنموذجيا في التناول المنهجي البنيوي البحثي المتعدد التيارات, الذي تخدمه (حالة الثبات والسكون) التي تعتري التاريخ البدائي وتقعده عن الحركة التطورية السريعة المتلاحقة.

ان هذه المسألة التي اعتمدتها مرتكزا اساسيا الفلسفة البنيوية, أثارت حفيظة الماركسيين من الذين عابوا على البنيوية انها لم تجد في التاريخ الانساني, الا المجتمعات البدائية ما قبل التاريخ, لدراسة تاريخها على وفق منطلقات أسمتها(قطوعات التاريخ) ميزتها ثبات وسكون تلك المجتمعات تاريخيا ومراحليا بما يفتح المجال الى دراستها وتحليلها الانثروبولوجي بدقّة وتناول أيسر.

واذا كانت البنيوية نجحت في اقامة بناءات نسقية معرفية تحت مسمى(التكوين الثابت) للانسان, وتشابه قضاياه في مختلف الازمان والعصور, ليس على صعيد الحقب التاريخية البدائية السحيقة وحسب, وانما على صعيد التاريخ الساكن للانسان في مختلف المراحل التاريخية, لأن مشاكل الانسان كانت وبقيت ثابتة ومتشابهة لم تتغيرجوهريا على

حد زعم البنيوية. لكن ما يلحظه الدكتور الباحث فؤاد زكريا وآخرين عديدين غيره من باحثين ماركسيين ووجوديين, أن البنيوية تغاضت واخفقت معا ولم تنجح في تعليل التقدم التطوري والتاريخي الى حد اعتقادها بان ما يدعى التقدم البشري بفعل الاشكاليات البشرية المتنوعة والمتتالية هو محض خرافة ووهم, وان التحديات التاريخية سراب خادع ولم تكن في يوم من الايام عاملا لتقدم حضاري من أي نوع كما ذهبت له البنيوية في ادبياتها البحثية والفلسفية.

ولقد ذهب فوكو الى أبعد من ذلك في قوله:انه يتجنب الخوض في/ ومع كل ما له صلة بمقولات التحّول والتغيير, ولا يرى في كل مرحلة تاريخية الا(ثوابتها) فحسب, ووصل الحد به الى التشكيك بالانسان نفسه, واسقاط التاريخ البعدي القديم والحديث والمعاصر من الحساب الفلسفي البحثي البنيوي نهائيا باستثناء الوقوف عند مراحل اللاتاريخ الذي تمثله الاقوام البدائية. باعتبارها مراحل بشرية خارج التحقيب التاريخي الخيطي في التطور البشري.

لقد انساق خلف هذه المنطلقات الفلسفية البنيوية العديد من الذين انشقّوا عن الماركسية, ربما كان ابرزهم(التوسير)في استهدافه المادية التاريخية وكتاب رأس المال في انتاج ماركسية خيالية وتجريدية تعتمد خطابات غامضة واقامة بنى نسقية لا تمّت بأدنى صلة لها مع الواقع العيني, وعجزت عن دحض الاسس المادية والجدلية التي قامت عليها الماركسية. وأكثر من ذلك نجده عند اقطاب البنيوية الذين سقطوا في الذهان التجريدي الفلسفي, وخلقوا أنساقا معرفية خارج اهتمام مركزية الانسان وجعلوها حقائق في مواجهتها الفكر المادي والماركسي تحديدا. ان البنيوية تجاهلت الطبيعة الاجتماعية للانسان وحوّلت الانسانيات نحو مملكة التجريد الميتافيزيقي.

ومن أبرز الامور في هذا المنحى البنيوي, أن غالبية مدارسها أستقت ينابيع تفلسفها من التاريخ الاسطوري والميثولوجي, الذي أعتبرته البنيوية الأنموذج الأمثل لدراسة القطوعات التاريخية الساكنة التي لايحكمها التغيير او التطور والتبديل. وبذلك تسهل وتتوفر دراستها, وفي اعتمادها الاساطير كما يعتمدها علم النفس الفرويدي على

انها حلم جماعي لاشعوري لدى جميع الشعوب قبل وبعد التاريخ, متجاهلة تماما أن ارتباطات مثل اللغة والاسطورة والدين والطقوس والمجتمع او القرابة و القبيلة, والزواج جميعها مرتبطة بالانسان ووجوده الارضي بعرى وثيقة جدا لا ينفع معها المكابرة في تقليل اهميتها في دراسة أي منحى تاريخي او معرفي او فلسفي مبتور لغرض الحصول على استنباطات تعميمية خاصة فقط بالاقوام والقبائل البدائية. ربما كانت تلك المفردات الحياتية بعيدة جدا عن سياقاتها الاجتماعية والانسانية والتاريخية كما حصل في التوظيف البنيوي لها.

ومن الجدير ذكره ان مركزية الانسان في الفلسفة قديمة, ورائدها هو الفيلسوف السفسطائي بروتوغوراس, القرن الرابع قبل الميلاد في مقولته الشهيرة (الانسان مقياس كل شيء). واعقبه فلاسفة الوجودية جميعهم, سورين كيركارد, وهيدجر, ومارسيل جبريل, وصولا الى سارتر وكامو واخرين. جميعها الغته البنيوية من دون ادنى تانيب ضمير ولا اسف عليه.

كما ان الاسطورة التي هي حلم جماعي لا شعوري لدى الشعوب البدائية كما يذهب له علم النفس الفرويدي, الذي يختلف دلالة ومضمونا مع مفهوم البنيوية له, ففي علم النفس الفرويدي يكون المحلل النفسي أعلى مرتبة تمييزية عن المريض, ويعد الطبيب النفسي نفسه, أعلى مرتبة انسانية عن الشخص المعالج, مادام يستطيع كشف أبعادا أعمق من تلك التي يبوح بها الشخص له عن تجاربه العفوية. اما في البنيوية في اتجاهها التحليلي البنيوي السايكولوجي عند (لاكان) فان المحلل النفسي(لا يعتبر نفسه سوّيا وسليما بالقياس الى من يقوم بتحليله, كما لا يتخّذ منه اي موقف مميز عنه). [1] وبهذا التفريق الافتعالي بين الفهم الفرويدي للاسطورة من جهة, وفهم الفلسفة البنيوية لها في التحليل النفسي من جهة مغايرة, لا اجده يشكل مسألة فلسفية جديرة بالاهتمام والاختلاف حولها.

---

(1) توضيح اكثر انظر, فؤاد زكريا, افاق الفلسفة صفحات 363-365

الثاني: النزعة الانسانية:

البنيوية بحسب النقاد الماركسيين لها, يلازمهم ومعهم (سارتر) وأقطاب الوجودية الحديثة مثل هيدجر, (فقط بمنطلقات متباينة مختلفة كما سيتضح معنا لاحقا), يجمعون على ان البنيوية ألغت في فلسفتها مسألتين على جانب كبير من الأهمية في تاريخ الفلسفة, (الذات/ والانسانية) واقصتهما نهائيا من التفكير الفلسفي بـ(المطلق), بما يترتّب عليه نسف التاريخ الفلسفي السابق على البنيوية. ان لم يكن نسف ضرورة ذلك التاريخ في عزل البنيوية الانسان كمحوروجودي مركزي في جميع وعلى امتداد تاريخ الفلسفة القديمة والمعاصرة.

قبل التطرق لرد البنيوية على الماركسيين والوجوديين, نرى انه من المتعذّر لأي جديد في الفلسفة الغاء(الذات) والغاء (النزعة الانسانية) من الفلسفة, وماذا يتبقى منها بعدئذ؟ ولمن تخاطب او تكتب من أجله أو له؟ معظم تاريخ الفلسفة في أشد تجريداته وميتافيزيقيته الفلسفية لم يكن الانسان غائبا ولا مغيّبا منها, كمحور مركزي في التفلسف (مرسل ومتلقي) (فاعل ومنفعل) (وجود وقضايا) (كينونة وجوهر) (حياة وموت) (خير وشر) وهكذا, ليقوم العقل بعدها وحقول المعرفة والعلوم في اختصاصات الاجتماع, علم النفس, الاقتصاد, السياسة, وامور عديدة لا حصر لها بدورها المكمّل أو المفارق, وفي مختلف شؤون الحياة المتعالقة بالفلسفة.

علما ان الوضعية المنطقية هي الاخرى كانت سبقت البنيوية في تجاهلها موقع الانسان المحوري في الحياة والوجود. وفي معرض دفع (سيباج) هذه المثلبة عن البنيوية يقول (ان كل ما ينتمي الى مجال الانسان لا بد ان يكون من صنع الانسان, ثم لا يصح ان نتصور البنيوية على انها نظرية تجعل أصل الانساق التي تفسر بها الظواهر الانسانية خارجا عن نطاق الانسان.) [1], بمعنى ان البنيوية لا تلغي الاهتمام بالنزعة الانسانية من قاموسها الفلسفي.

---

(1) المصدر السابق ص 360

كما ان الوضعية المنطقية في رائدها الفيلسوف اوجست كونت (1798- 1875) اهتمت بدراسة الظواهرالواقعية المادية فقط, متبنية شعار (ما لايمكن رصده لا وجود له) رافضة كل تفكير في الغيبيات واعتبرت الميتافيزيقيا لغو فارغ لا معنى له, وان الوضعية هي التي تلتزم العلم في فهم الظواهر الطبيعية والبشرية. في هذا الشعار للوضعية المنطقية يظهر جليّا تناقضها المثالي وفي تطرف ايضا(رغم ما تدعيه من عقلانية واقعية), ولا ارغب العودة وتكرار خطر وخطأ التفكير المثالي في اعتماد ان الفكر سابق على الوجود ومنتج له. ناقشت هذا الموضوع سابقا في(اللغة والاشياء) من هذا الكتاب.

ان كل تجاوز ونفي للنزعة الانسانية فلسفيا, يجعل من تاريخ الفلسفة قبل البنيوية, تراثا كميّا استذكاريا لا نفع له, ولا علاقة صحّية تربطه بالانسان كوجود نوعي في الحياة التي نحياها على الارض. وأن تاريخ الفلسفة مدموغا بعدم الفاعلية الانسانية, انما تريده البنيوية خطابات من السرد المنطقي, وأنساق فارغة أجترارية لمفاهيم موغلة في التجريد من جهة, وموغلة في الغياب من الاسهام في تغيير العياني الواقعي, والتي استنفدت جميع متبنيّاتها ومجالات تناولها البعيدة عن تحقيق حلول حيوية ماثلة في حياة الانسان المعاصر.

مؤكد اننا ليس بمقدورنا ان نصادر منطلقات فلسفية تشغل الباحثين عقودا طويلة مثل الفلسفة البنيوية قبل ان نتبيّن ردودها ووجهة نظرها وتعليلها لمثل تلك التوجّهات المصادرة للذات والنزعة الانسانية, خاصة ان ماتدّعيه البنيوية بانها بصدد قلب جميع المفاهيم الفلسفية السابقة عليها من اجل خلق انساق وبناءات لخدمة العلم وتقدم الحياة الانسانية وهذا التوجه لا يخدم الغرض المعلن عنه بوسائلها المحدودة القاصرةعلى الاقل. وليس من الواقع في شيء ان تخرج البنيوية الفلسفة من ذاتيتها الانسانية مهما كانت الذرائع التي ترفعها, على صعيدي التفلسف, وصعيد التلقي الاستقبالي. ويطلق شتراوس على الذاتية انها احد اشكال الوعي البرجوازي التجريدي لذا هو يرفضها.

كانت البنيوية موفقّة في ادانتها لوجودية سارتر انها فلسفة مغرقة في ذاتيتها غير الانسانوية على مستوى المجموع, وهو شيء لا تنفرد به البنيوية عن سائر منتقدي وجودية سارتر, المغرمة بالتشاؤم والعدم, واللاجدوى, وان الانسان قذف به بمحنة الحياة, حاملا

حريته المسؤولة عن ذاته وعن الاخرين الذين هم الجحيم, وعليه خلاص نفسه بقواه الذاتية منفردا من المأزق الوجودي كما في دعوة بوذا (ابحث عن خلاصك وحدك).

كما أعتبرت ذاتية سارتر الفلسفية ذاتية متضخّمة ومتطرّفة لكن ماهو مهم اكثر, وجوب التفريق بين تأكيد سارتر(للذات الانسانية)التي يحاجج بها البنيوية ويحمّلها مسؤولية اضاعتها, وبين(النزعة الانسانية)التي تطالب الماركسية بها البنيوية لأضاعتها لها. فالنزعة الانسانية التي يدّعيها سارتر في فلسفته هي غيرها النزعة الانسانية التي تريد الماركسية حضورها في الفلسفة البنيوية وتفتقدها لديها. و أن البنيوية مهما سعت وبذلت من جهد في ربط منطلقاتها الفلسفية بعلم النفس او الانثروبولوجيا اوالتاريخ, اوعلم الاجتماع او اللغة او الفلسفة وغير ذلك فهي بالنتيجة عاجزة عن تحقيق منجز تدّعيه بصدد اقامة (بناءات نسقية)تدّعم مسار العلوم وتساهم بتطويرها وتقدم الحياة بالتزامن مع اعلانها الفلسفي المتشدد ان دور الوجود الانساني في التاريخ اصبح خارج مقولات البحث الفلسفي والمعرفي.

محاورة جان بياجيه:

هنا نعيد قبل ان نعرض محاججة (جان بياجيه) على أدعاءات كل من الماركسيين وسارتر المختلفتين حول (الذات, والانسانية) وتقاطع واختلاف سارترحول النزعة الانسانية الذي اشرنا له سابقا مع البنيوية, عنه في تقاطع واختلاف الماركسية في فهمها النزعة الانسانية المصادرة فلسفيا عند كل من البنيويين وسارتر على السواء.

يذهب بياجيه في رده على نقد سارتر للبنيوية, وتأكيده أهمية محورية الذات الانسانية في فلسفته الوجودية, التي أتهم سارتر بها البنيوية العبور عليها ومجاوزتها بافتعال غير مقبول او مبرر, فكان رد بياجيه :(ان الذات الانسانية التي يؤكدها سارتر لا تشيّد بناء العلم بحكم طبيعة عملها انها تجريدات لا شخصية, لا يمكننا الاستدلال عنها

الا من خلال هـذه التجريـدات فقـط)[1] وليـست هـي (ذات) فاعلـة يعتـد بهـا مـن واقـع تأصـيل النزعـة الانسانية كفاعل تنموي في مجرى الحياة.

هنا بياجيه في رده على سارتر يضع نفسه, بالمثل الدارج فاقد الشيء لا يعطيه, فـاذا كانـت الذاتيـة الانسانية عند سارتر تجريدات غير شخصانية, فالبنيوية لا تعتمدها وتلغيها هي اصلا ولا تعترف على لسان فوكو بشيء عياني تتمحور الفلسفة حوله وحول قضاياه ومشكلاته ذلك هو الانـسان (كـذات), وحتـى عـلى لسان شتراوس وفوكو فهـما لا يقـرّان بـأن للانـسان تـاريخ حـضاري أوصـله الى مانعيـشه اليـوم. وان قـضايا الانسان واحدة وتطلعاته لم تتغيرعبر العصور لذا يكون كافيـا دراسـة تـاريخ الاقـوام البدائيـة فقـط لـنفهم التاريخ البشري بمجمله, بمعنى تعميم منجزات الجزء على الكل. ومن الجدير ذكره ان المفكر الكبـير محمـد عابد الجابري في دراساته وفلسفته القيّمة حول صياغته لمشروع عربي نهضوي استبعد البنيوية وتحفّظ على التسليم بالكثير من منطلقاتها, لانها وبحسب ادانته لها عملت على تعميم منجز الجزء على الكليـات وهـو سبب رفضه.

ويمضي بياجيه في التوضيح أكثر انه يوجد فرق كبيربين العلاقات الشخصية التي تختفي مـن خلالها الذات الانسانية, كنزعة فطرية (انسانية مجتمعية), وبـين مـا يطلـق بياجيـه عليـه(الـذات الانسانية في مجال المعرفة), وهذا بحسب بياجيه فرق كبير وهام, اذ يجد بياجيـه ان الـتخلي عـن الذات الانسانية في مجـال المعرفـة, انمـا يحررنـا في تخلّينـا عـن اتجاهنـا التلقـائي في التمركـز حـول انفسنا, و(نتحرر من ذاتية العلاقات الشخصية, ولا يكون هناك بعدها للذات وجودا بوصفها ذاتـا عارفـة, الا بمقـدار ترابطاتهـا المتداخلـة التـي تتولـد منهـا البنـاءات)[2].. رد تجريـدي يتلاعـب بالالفاظ.

ونكمل مع بياجيه توضيحه : ان البنيوية تفـرق بـين (الـذات الفرديـة) التـي لا تأخـذ منها موضوعا للبحث الفلسفي على الاطـلاق, وبـين (الـذات المعرفيـة) أي تلـك النـواة التـي

---

(1) المصدر السابق ص 366

(2) المصدر السابق ص 368

تشترك فيها الذوات الفردية كلها على مستوى واحد, وهي موضوع الفلسفة ان صح التعبير, كذلك تفرّق البنيوية بين ما تحققه الذات بالفعل, وما بين ما يصل اليها وعيها, وهو محدود بطبيعته, وما تركّز البنيوية عليه هو اهتمامها بتلك العمليات التي تقوم بها الذات وتستخلصها بالتجريد من افعالها الذهنية العامة. [1]

ان ما يلاحظ على حجة بياجيه تجاه درء تهمة اغفال البنيوية النزعة الانسانية, ركيزة الفكر الفلسفي الماركسي انها لم تكن مقنعة بما فيه الكفاية, اذ عمد بياجيه باسلوب تجريدي صرف تفنيد مقولات فلسفية تاريخية علمية ومادية صلبة لا تزال تمتلك حراكها العملياني الواقعي المقبول ليس لدى الوجودية والبنيوية, وانما في الماركسية, فهي تمتلك حضورا انسانيا فاعلا في مجرى الحياة وتداخلها معها. ولم يكن بياجيه الوحيد الذي وقع بمطب التجريد الفلسفي المسرف في مناكفة وتضاد مع الماركسية حتى احيانا من دون تسميتها, اذ نجد ان (ألتوسير) كان أنشطهم وأبرزهم تأثيرا في نقده المادية التاريخية وكتاب راس المال كما اشرنا له سابقا. [*]

وقبل ان نختم مبحثنا هذا نشير الى ان البنيوية ترى ان الكلام يسبق الكتابة, وان الحقائق التاريخية تثبت ان اقدم نظام كتابي يرجع الى خمسة الاف سنة قبل الميلاد, وانه لا يمكن لأي مجتمع الوجود من غير اللغة الكلامية, لذا يكون من المنطقي ان نفترض ان الكلام يرجع الى بداية ظهور المجتمع الانساني, وعلى العكس من البنيوية ترى التفكيكية ان الكتابة تسيق الكلام وان الكلام ولد من رحم الكتابة, وينعتون الكتابة بالعدم والكلام بالوجود ومنطقيا فالعدم يسبق الوجود.

كما ان النص في الفلسفة التفكيكية يظل دائما يحمل عوامل اندثاره وتلاشيه بحسب الباحثة والناقدة سارة كوفمان من رواد الفلسفة التفكيكية, وتجد ان التفكيكية

---

(1) المصدر السابق ص 364

(*) يراجع مقالتنا المنشورة على صفحات المثقف الغراء(التاريخ ماكان وليس ما سيكون) وبعنوان جديد التاريخ ووهم التطور الغائي.

تتعامل مع النص اللاهوتي المتعالي, بانه نص يحمل اسباب تفككه ومغادرته احتكار مركزية خطـاب الـنص, الى ان تصبح حـسب رأيهـا جميـع النـصوص نـسبية الوجـود ونـسبية التلقـي ومتعـددة القـراءات. كـما ان الفيلسوف الانثروبولوجي جيمس فرايزر يذهب الى انه كما استطاع الدين ابطال عمل الـسحر, فـان العلـم في طريقه الى ابطال لاهوت الدين.

التاريخ/ وهم الحتمية و التطور الغائي

عديدون الذين مرّوا باستخفاف امام مقولة هيجل(ميزة التاريخ اننا لا نتعلم منه شيئا).

غالبية النظريات وفلسفات التاريخ والمفاهيم الوضعية الحديثة وتفاسيرها في دراسة التاريخ البشري, تذهب الى ان مسار التاريخ التطوري تحكمه (غائية) او غائيات مراحلية مصاحبة رافقته وقادته الى حتميات معدّة, مرسومة له سلفا سعى التاريخ الوصول لها. واكثر من ذلك عمد المؤرخون الى زرع محفزّات تطوّرية في ثنايا المراحل التاريخية, تشكّل ارادة ذاتية شغّالة تلهم ألتاريخ ألتقدم الى أمام على وفق حتميات متنوعة مرجوّة وغايات مطلوبة لاحقا. بمعنى اوضح انه صار بمكنة المؤرخ كتابة تاريخ آخر مغاير للوقائع التاريخية امامه حسب اجتهاده. او استنباطه قوانين شغّالة تحكم سيرورة وتطور التاريخ البشري في تطويع حقائق التاريخ لمنهجه.

وهذه غيرها القوانين الطبيعية التي تحكم المادة والوجود الانساني في الطبيعة وتعالقهما كمعطى ازلي تعمل بمعزل عن ارادة الانسان. خلافا للقوانين والنظريات التي يضعها الانسان في دراسة التاريخ انثروبولوجيا, التي هي من صنعه ايضا (المناهج والفلسفات والنظريات والسرديات).

الحتميات والغائيات التطورية المراحلية للتاريخ القريبة منها والبعيدة جدا, التي تم اقحامها كمصاحبات رافقت المسار التأريخي, انما هي مغالطات واستنباطات لا تمتلك مقومات الصدق العقلاني ولا مشروعية التسليم بها في دراستها حركة التاريخ غير المنتظمة والعشوائيات والمصادفات غير المحسوبة النتائج التي لعبت دورا محوريا مركزيا في وقائع ومجريات التاريخ, هذه المصادفات الجوهرية كان بعضها سببا في سلسلة من التراجعات والكبوات, وبعضها الآخر جاء عوامل مساعدة في تحقيق طفرات نوعية في المسار التاريخي غير المنتظم, وتلك القفزات الكنغرية التاريخية حققت حلقات من التطور والتقدم الى امام, نتيجة عاملي الصدفة العمياء غير المحسوبة, والعشوائية, مضافا لها ردود

الافعال الانـسانية في تـصحيح مـسار انحرافـات ومحركـات النـوازع الـسلطوية الحمقـاء للملـك او الحـاكم اوالبطل او الدكتاتور او اية زمـرة خارجيـة متحكمـة متطرفـة وحـشية, بعيـدة عـن منطـق ونـوازع الخـير المتأصلة بالانسان.

ما كتبته واورثته لنا عشوائيات الوقائع و عفويات الاحداث التاريخيـة التـي تحكمهـا الـصدفة غـير المتوقّعة المتوالية, كانت اكثر اهمية بكثير مـن محـاولات تفـسير وتحليـل تلـك الحـوادث عـلى ضـوء حـشر المحفزّات الذاتية التي حسب اجتهاد المؤرخين قادت وتقود التاريخ في مسار غائي تصاعدي تطوري حتمـي منتظم الى امـام وتحقيـق الافـضل في الحيـاة, بنـوع مـن الفعاليـة الذاتيـة (روح التـاريخ) التـي يـستبطنها باحشائه ذاتيا, كغائية تحفيزية مطلوبـة متوخـاة اوحتميـة يبلغهـا التـاريخ مرحليـا ويتجاوزهـا الى مراحـل متقدمة من غير ما الاخذ بنظر الاعتبار ارادة الانسان الفاعلة في صناعة التاريخ عبر العصور وهكذا.

اقطاب التفسيرالتطوري للتاريخ جاء في اهم جنبة منه على وفق النظرية الماركسية في الماديـة الجدليـة الديالكتيكيـة للتـاريخ, بـاعتماد مركزيـة العامـل الاقتـصادي كبـؤرة تحكـم جدليـة التـاريخ ومراحله التطورية. واصبحت هذه النظرية الماركسية اليوم رغم ما تحملـه مـن رؤى علميـة منهجيـة وقراءة فلسفية معمّقة لواقع البشرية على امتداد تاريخ العصور الطويلة, وما حملته من تفـسيرمادي انثروبولوجي انسانوي متكامل, ثبـت انهـا غيركافيـة لتفـسير الانتقـالات النوعيـة في المـسار التـاريخي المتطور من مرحلة الى أخرى متقدمة عليها ومتجاوزة لها. بدءا من مرحلة الـصيد والالتقـاط وانتهـاءا بالمرحلة الاشتراكية والشيوعية والتنبؤ بنهاية الدولة وانحلالها لاحقا عـلى المـدى البعيـد غـير المنظـور لكنه المتوقع.

ثبت أن التفـسيرالمادي الماركـسي للتـاريخ شـأنه شـأن المنـاهج والدراسـات التاريخيـة المضادة له المثالية المقاطعة الرافـضة للجـدل التـاريخي, كالرأسـمالية الديمقراطيـة واللبراليـة وغيرها, ان الجميع يشتركون في حقن تحفيزيات محركـة ذاتيـة للوقـائع والاحـداث في تبريـر انتقالات التاريخ النوعية او مـا يـسمى الطفـرات, في وصـول التـاريخ الى غائيـات وحتميـات سعى الى بلوغها في السيرورة التطورية المحكومة بأرادته الذاتية ونزوعه لخير الانـسانية, مـع

عدم اهمال الماركسية لعامل الانضاج الموضوعي (الاقتصادي, الاجتماعي, الثقافي) في الانتقالات والطفرات النوعية المراحلية عبر التاريخ.

كان هذا التفسير الجدلي الماركسي استقراءا واستنطاقا للتاريخ كماض اختط مساره, قبل اكتشاف قوانين المادية التاريخية وصياغة فلسفتها المعروفة, وتبلورها المتكامل في التطبيق الاشتراكي الشيوعي. على وفق ديناميكية تحفيزية ذاتية حملها التاريخ في مساره التطوري الطويل لآلاف السنين او يزيد, متجاوزة بذلك اية عشوائية او سلسلة مصادفات ان يكون لها سببا او تأ ثيرا سلبيا او ايجابيا في مسارتطور التاريخ عبر العصور.

بمعنى أن التاريخ البشري كان محكوما-حسب الماركسية- بالتطور الذاتي والموضوعي الطبيعي قبل اهتداء الماركسية اكتشاف تلك القوانين المادية الجدلية. وأن هذه المراحل التطورية اخذت نصيبها في التطبيق المراحلي الانتقالي من مرحلة الى أخرى اكثر تطورا وتقدما في حياة الانسان ووجوده كحتميات يجب ان تحصل في التاريخ البشري عموما بمعزل عن ارادة الانسان وتصنيعها وحاجته لها.

ومن الجدير ذكره ان داروين في نظرية التطور والانتخاب الطبيعي للاصلح, استبعد فكرة الغائية التطورية والحتمية في الزام التاريخ السير بمقتضاها حسب النظريات التي ذهبت في هذا المنحى التطوري الحتمي. وان التطور الطبيعي للحياة والكائنات على الارض حسب نظرية داروين لا تسري ولا تنطبق في معطياتها على التاريخ البشري في ارتقائه التطوري.

الملفت للملاحظة ان التفسير الماركسي (قفل) التطور التاريخي بمرحلة افتراضية في حتمية ووجوب انحلال الراسمالية الامبريالية لتعقبها المرحلة الاشتراكية الشيوعية, وهكذا تتوقف دورة التطور التاريخي وهو ما لم يحدث.. بالمقابل نجد ان الرأسمالية (المعولمة) هي الاخرى (قفلت) التطور التاريخي بنهاية التاريخ عولميا عندها ومن جانبهاعقب استفادتها التاريخية المجّانية من تمزّق الاتحاد السوفييتي وانهيار النظام الشيوعي دراماتيكيا ونادت بعدها انه لا تاريخ بعد العولمة الرأسمالية وأن العولمة هي نهاية التاريخ وأفول نجم وعصر الايديولوجيات.

لم يكـن واردا في الاسـتقراء التنبـؤي الماركـسي ان ينهـار النظـام الـشيوعي قبـل انهيـار الرأسـمالية الامبرالية, هكذا كان التفسير الاستقرائي الماركسي للتاريخ القائم على مركزية الفهم ان التطـور البـشري منـذ العصور الاولى للبشرية, كان محكوما بغائيات وحتميات وقوانين طبيعية تقـود التـاريخ قـسرا وبمعـزل عـن ارادة الانسان, قوانين ذاتيـة مـصدرها الواقـع المعيـشي للبـشر, ونـضجهم الاقتـصادي والاجتماعـي والثقـافي موضوعيا.

نخلص بايجاز ان تطور التاريخ ماركسيا بنوع من الغائيات والحتميات, كان مرتكزه التحفيز الـذاتي الديناميكي الشغّال فيه باستمرارهو تطور الواقع الاقتصادي والاجتماعي ومن ثم الثقافي أيضا, هـذا التفـسير تم دحضه تاريخيا في بروز وانبثاق عصر العولمة وعدم انحـلال النظـام الرأسـمالي الامبريـالي, رافقـه انحـلال النظام الاشتراكي الشيوعي في منظومة الاتحاد السوفييتي القديم, وبذا تنتفي الحاجة لدحض مـا سـبق وتـم دحضه تاريخيا واقعيا على الارض, في وجوب اعـادة دحـضه بـالتنظير الايـديولوجي او الفلـسفي في الفكـر والايديولوجيا.

من جانب آخر تلتقي العولمة مع الماركسية في اعتمادهما الغائية والحتميات في التفـسير التـاريخي من جهة وفي اقفالهما التاريخ المراحلي كلا حسب احتياجاته السياسية من جهـة اخـرى, الماركـسية اوقفـت التاريخ على رأسه بدلا من قدميه حين اعتبرت الشيوعية آخر مراحـل تطـور التـاريخ البـشري. وكـذا فعلـت العولمة في اعتبار انها تمثّل مرحلة نهاية التاريخ ونهاية عصر الايـديولوجيات وانـه لم تعـد هنـاك حاجـة ولا ضرورة لمرحلـة تاريخيـة تـلي العولمـة وتعقبهـا. (مقـولات فوكويامـا في نهايـة التـاريخ وافـول عـصر الايديولوجيات).

ان العولمة لا تمثل صيرورة تاريخية في وصولها لحتمية تاريخيـة أوجـدتها ومهـدّت في انبثاقها, كانت متوقعة ومحسوبة لا بد ان يصلها تطور التاريخ البـشري, بـل ولـدت العولمـة من صدفة عشوائية تطورية نوعية طارئة على الاستقراء التـاريخي, سـاهم بوجودهـا انهيـار الشيوعية السوفييتية بشكل دراماتيكي غير متوقع. ولم تنبثق العولمـة بعوامـل تحفيـز ذاتيـة اعتملت مع فاعلية الجـدل الموضـوعي بايجادهـا تاريخيـا. اذ كـان النظـام الرأسـمالي حينهـا

يراوح بمشاكله ولا يزال في عصر العولمة, ولم تدب به الحركة الا بعد انهيار النظام الشيوعي, لتأخذ العولمة دورها المتفرد في الهيمنة في غياب الند والمنافس. وبدأ التنظير العولمي يذهب منحى اكثر راديكالية في التبشير ليس في نهاية التاريخ وحسب وانما في صدام وصراع الحضارات.

النظام العولمي الرأسمالي لن ينجو هو الآخر من التجاوز والمغادرة في تفسيره التاريخ على وفق المنطق الايديولوجي السياسي قصير النظر, ليلتقي بذلك مع الاخفاق الشيوعي في (اقفال) التاريخ مرحليا, حينما اعتبرت العولمة نفسها المحطة الاخيرة لوقوف قطار التاريخ البشري.

وبذا فان النظام الرأسمالي العولمي أدرك جيدا, بل أراد- خاصة الآن عولميا- ان لا يكون هناك غائيات وحتميات تطورية تعتمل داخل التاريخ الانساني يتجاوز العزلمة وتقوده الى مراحل متقدمة جديدة بعد العولمة تفقدها مبرر وجودها تاريخيا.

كما اوضحنا ان كلا النظامين الشيوعي والرأسمالي قفلا التطور التاريخي سياسيا كلا من جانبه على أساس من حتمية تاريخية أصبحت الآن (اكسباير) منتهية الصلاحية التداولية والاستعمال.

هذا الاقفال الافتعالي للتاريخ شيوعيا ورأسماليا في مرحلة تطورية من مراحله المستمرة, نجد فيه النظرية تسبق الواقع ولا تأتي تفسيرا له, وتسبق المسار التاريخي ولا تهديه او يهتدي هو بها, والنظرية تجرّ التاريخ وراءها وتتقدمه, لكن لم ولن تلبث هذه الدوغمائية الفجّة طويلا قبل الاصطدام بحقيقة ان التاريخ يصنع النظريات ويسحبها وراءه وليس العكس. وليس بمقدور النظريات والمناهج كتابة تاريخ يمشي ويعيش على الارض.

الحقيقة التي اثبتها التاريخ بمساره العشوائي اللاغائي وغير الحتمي في التطور انه لا التفسير الماركسي ولا التفسير العولمي قادر على غلق مسار التاريخ وايقاف قطاره في محطة نهائية واخيرة لا تاريخ بشري تطوري بعدها. هذا مناف لحيوية وديناميكية الوجود الانساني على الارض.

كما ان التاريخ لم يستقم سابقا ولن يستقيم لاحقا في صناعة (الملك الحـاكم) للتـاريخ وكتابتـه او البطل الخارق أو أية سلطة دينية او سياسية له, وسوف لن يستقيم وتلجم تطـوره الى مـا لانهايـة المصالح السياسية والايديولوجية ايضا كـما حاولـت سـابقا وفـشلت. لأن التـاريخ تحكمـه العـشوائية والصدف الطاردة للغائيات والحتميـات, كـما ان التـاريخ هـو متمـرد وعـسير ايـضا في حركـة تطـوره المتلاحقة من السيطرة عليه ومصادرته من قبل الحكام والملوك والمتطرفين والابطال الخـارقين. او مـن قبل اصحاب النظريات المسبّقة على حركة التاريخ ومحاولة سحبه وراءهم, ربما كـان امكـان حـدوث ذلك في عصر او فترة زمنية. لكنها تبقى مرحلة مقطوعة و كـسيحة في التعمـيم فالنظريـات لا تـصنع تاريخا ولا تقدر سحبه تابعا وراءها.

ان التاريخ في مجمل اخفاقاته وتراجعاته وقطوعاته وتقدمه, هو سلسلة من المصادفات العـشوائية التـي يتخلـلـها ويعتريهـا التقـدم الى أمـام بـأرادة انـسانية ولـيس بقـوى ذاتيـة غـير منظـورة, الى جانـب القطوعات والتراجعات غير المنتظمة التي أعاقت مسار التاريخ. وبحسب سارتر (فان جميع الامـور تحـدث بالمصادفة التي هي الصفة الاساسية المميزة للوجود).

كما ان عشوائية التاريخ وتأثير المصادفات فيه جعلت من تطوره لا يحدّه انتظام المسار ولا تحكمه غائيات غير منظورة يسعى بلوغها. ووصول مرحلة تطورية مجاوزة لـسابقتها بعـد انـضاج عاملي الذاتية والموضوعية اللذين مصدرهما الفعل الانساني المتحقق على الارض ولـيس ديناميكيـة ذاتية شغّالة غير منظورة ولا محسوسة تلهم التاريخ وتقوده الى مراتب التقدم الى امام. مثال ذلـك الثورات الشعبية والتمردات والكفاح المسلح والحركات الاصلاحية في مختلف مشاربها وغيرها هـي التي كانت تصنع مراحل تاريخية متقدمة وتبديل حال سيء الى افضل منـه. وفي هـذا يـبرز الـدور للارادة الانسانية الفاعل والجوهري في تقدم التاريخ الى امام. ومن هنـا نجـد الفروقـات التاريخيـة بين شعب وآخر او أمة واخرى, وهذه الانجازات المتناثرة كجزرمعزولة ليس بمقـدورها ومكنتهـا ان تحكـم مـسار التـاريخ البـشري بمجموعـه بنـوع مـن الغائيـات المرحليـة البعيـدة المـستقبلية.

وصناعة تاريخ مرحلي في بلد او عدة بلدان لا يعني ذلك تخليص التاريخ البشري من مساره العشوائي والاعتباطي. وعشوائية المسار التاريخي وتأثير المصادفات ونتائجها غير المحسوبة التي لا وصاية ولادخل مباشر لارادة الانسان بها, فهي باقية ولا تنتهي, صحيح جدا ان الوجود الانساني سابق على التاريخ, وهذا الوجود وحده كفيل بأعطاء التاريخ معنى وهدف, لكن في المحصلة الانسان وحده يعمل على تصحيح المسار العفوي الشاذ غير المنتظم للتاريخ, ولكنه لا ينهي بذلك تلك العشوائية في التاريخ التي تنتظمه على الدوام نهائيا. كما انه لا معنى لتاريخ أوأي معطى انثروبولوجي او معرفي او وجودي من غير أسبقية فعالية الانسان عليه وتأثيره فيه و تعليل سبب وجوده وعلّة حصوله ايضا. وبهذا يقول ارتيجا (ان التاريخ يستوعب احداث الحياة الانسانية الماضية والحاضرة والمستقبلية, وما لا يتصل بالانسان ليس تاريخا, فالتاريخ هو الآنية في المحل الاول, يليها الطبيعة باعتبارها ميدان التاريخ).

ان التاريخ البشري الماضي والحاضر والمستقبل هو ما كان فقط وليس صنع ما سيكون, واي مسعى لأعطاء معنى قيمي هدفي تنبؤي للتاريخ في مساره العشوائي, هو نوع من دوغمائية الافكار والنظريات المتورّخة للمسار التاريخي, وهذا لا ينفي أبدا قدرة ورغبة وامكانيات الانسان من الوصول بالمسار المستقبلي للتاريخ الى (بعض) الاهداف المرسومة والمعدّة سلفا. وهذا يختلف عن دوغمائية الافكار التي تأتي لاحقا في دراسة التاريخ وتضع له اهدافا نظرية ومنهجيات عقب حدوث وقائعه, دوغمائية الافكار في دراسة التاريخ هي محاولة الامساك بحركة التطور التاريخي وتجييره لحساب التنظيرات التي تسندها وترعاها اجندة سياسية, مسألة لا جدوى من الاعتداد والاخذ بها. وهذه الدوغمائية النظرية في تفسير التاريخ محكومة بالتضاد مع وقائع الاحداث الحية والسيرورة المتطورة للتاريخ ومع مساره العشوائي العفوي ايضا الذي تحكمه المصادفات التي تدخل على مساره انتظامه المتعثر باستمرار.

ان في الاستقراء السببي لوقائع التاريخ المدوّنة ومراحل سيرورتها التطورية, ومحاولة تطويع العشوائية والصدف المتتالية الى منهجية ايديولوجية تخدم السياسي, هي

محولات تؤرخ لوضع نظريات واستنتاجات توفيقية- براجماتية قد تفيد توجهات سياسية- سلطوية او تفيد البشرية في مباحث الانثروبولوجيا او غيرها من المجالات البحثية. في دراسات انتقائية لعيّنات واهتمامات معينة تربط التاريخ بالفلسفة, او التاريخ بالاجتماع او التاريخ بعلم النفس, او التاريخ بحرب او حروب, او التاريخ ببطولة فردية, او التاريخ بقائد ونخبة ثورية او فوضوية وهكذا, وتوظيف ذلك مع ما تحمله العشوائيات والمصادفات في الوصول الى ايجاد تبريرات اقناعية لعوامل ومسببات حدوث تلك الوقائع. واهم انجاز لها انها تخلص الى نتيجة لماذا حصل هذا ولم يحصل ذاك؟

ميزة العشوائية في المسار التاريخي التطوري عبر العصور, هو تقاطعها مع النظريات والفلسفات والمناهج التي تريد دراسة تلك العشوائيات والمصادفات بيقين الغائيات ومنهجيات الحتميات التي يقحمونها في دراسة السيرورة التاريخية في قطع المراحل. ان حرية المسار التاريخي المتطور على الدوام هي حرية (فوضوية) غير مشروطة ابدا وغير ملزمة. وبهذا المعنى يقول سارتر(ان جميع الامور تحدث بالمصادفة التي هي ميزة لكل وجود).

كما ان التنوع الهوياّتي في عصر العولمة مثلا يسعى الاسهام بصنع تاريخ حضاري جامع وموحد لحاضر ومستقبل البشرية, على وفق مبدأ ورغبة توظيف هذا التنوع الهوياتي العالمي ايجابيا, وارادة الشعوب الخالصة في نشدان استحضار مشتركات وتكامل يساهم به الجميع لخلق حضارة مشتركة جامعة. لكن يبقى هذا المحرك الذاتي يعمل الى جانب اشتمالات العشوائية وتوالي المصادفات الصادمة غير المحسوبة ولا المتوقعة تاريخيا, التي تعمل بالتوازي مع هذا المسار وتتقاطع معه احيانا. وكذلك تتقاطع مع جبروت الطغاة ونوازع السياسة والايديولوجيات في شن الحروب لاشباع رغبة التسلط والهيمنة وقهر الضعيف وحرف المسار التاريخي عن كل قيمة اخلاقية وتغليب نوازع الشرعلى الخير, وهذه الوقائع التاريخية بمجملها تحركها الظروف الاجتماعية والدينية المتطرفة والثقافية ومنهجيات السياسة والايديولوجيات وغيرها التي تنعدم معها حركة التاريخ الانسانية الواعية والمدركة المراد حضورها كغايات مرسومة سلفا لتخدم مصالح البشر

قاطبة. وعموما يأتي الاصلاح لهذه الانحرافات الشاذة تاريخيا بتقديم الكثير من التضحيات بغية الاصلاح وارساء قيم الخير والحرية والانسانية والمساواة من قبل الشعوب لا من قبل الايديولوجيا ولا من قبل المنهجيات النظرية او السلطات السياسية الحاكمة.

ان التاريخ من غير الجهد الانساني لا يمتلك ارادة ذاتية حيّة تقوده الى امام, مالم يتوفرفيه الوجود الانساني الفاعل الذي يحاول سحب التاريخ الى مواقع متقدمة, وما يصنع التاريخ المستقبلي هو ما يقوم الانسان بانجازه وما يستطيع تحقيقه او الفشل به حاضرا, فالتاريخ المتحقق وغير المتحقق هو اولا واخيرا يبقى كيان معنوي يحضر او لايحضر, على وفق قدرات الانسان وطموحاته. انه لمن الصعوبة ايجاد تعميمات واحكام عامة مطلقة تصلح ان تكون قوانين يعمل بمقتضاها التطور التاريخي ملزمة له. ومن هنا تعددت الرؤى والافكار في ربط التاريخ بالفلسفة اوبالدين او بالسياسة والايديولوجيا اوبالانثروبولوجيا او بالاقتصاد او بالبيئة والجغرافيا او بعلم النفس او بالاجتماع او بالبطل والحاكم وهكذا.

هذا التنوع التناولي- التداولي في دراسة التاريخ يجعلنا امام حقيقة ان حوادث التاريخ البشري لا ينتظمها مسار ذاتي منتظم متطور واحد, كما لا توجد حتمية تاريخية يسعى التاريخ بلوغها بامكانات واستلهامات ذاتية محرّكة له بمعزل عن ارادة الانسان الواقعية في تغيير حوادث التاريخ نحو الافضل.

لابد لنا من تثبيت ما ذهبت له فلسفة الحداثة في ادانتها الحتمية التاريخية الى التشكيك في مراحل التاريخ الرسمي(الكلاسيكي), تاريخ الايديولوجيات الثلاث, الايديولوجيا الماركسية, وايديولوجيا الراسمالية الليبرالية والمعولمة, واخيرا ايديولوجيات العالم الثالث الهجينة.

يوجد مسارات تاريخية متعددة شابها الكثير جدا من الكبوات والاخفاقات والفجائع الكارثية, ربما كانت خاصة بمجموعة بشرية او عدة مجموعات في زمن معين ومكان محدد, في قطر او عدة اقطارربما كان يجمعها نوع او اكثر من التجانس الاجتماعي

والثقافي او الديني, وكل مسار من هذه المسارات التطورية له دوافعه واسبابه ومبرراته التطورية المعزولة كجزر متفرقة لا يجمعها رابط او جامع ذاتي غائي تطوري يصلح للتعميم يقرر حاضر ومستقبل التاريخ البشري.

ولما كان التاريخ وقائع الماضي, اي بنية ماضوية بمعنى مقاربة تراثية, تصبح حينها قيمته محدودة متراجعة في محاولة تسييرها الحاضر ورسمها المستقبل. واستنباط العبر والدروس من التاريخ, والمسكوت عنه وغير المفكّر به, ووقائعه واخفاقاته وانتصاراته لا تلغي عشوائية التاريخ ولا تقلل من اهمية المصادفات غير المتوقعة ولا المحسوبة في نتائجها وتأثيراتها. وفي اختطاط التاريخ مسارات بعيدة له عن الاماني الغيبية او الغائيات المسبقة او الحتميات المفترضة المرجوة والمطلوبة لكنها لا تتحقق في اعتمادها ذاتية التاريخ الشغّالة بمعزل عن ارادة وعمل الانسان على الارض.

كما ان توظيف تعالق التاريخ بالدين او تعالقه بالسياسة والايديولوجيات القائدة و الخادمة له بمحاولات دوغمائية تضع الماضي في صورة المستقبل الجديد والزاهر المستمد من روحية الماضي محكومة بالفشل وسوء تقدير حركة التاريخ ومحاولة حصرها قسرا تحت هيمنة السياسي ورغائبه (كتابة التاريخ باجندة الحاكم السياسية وايديولوجيا السياسة).

بدأ التاريخ بالاساطيروالميثولوجيا وانتقل الى ثيولوجيا الدين ومرّ بسّير الملوك والحكام والابطال ليصل مرحلة الايديولوجيات السياسية ويصطدم اخيرا بالعلم التجريبي- العقلاني الذي وضع خطوطا حمراء امام كل توجهات السرديات الماضوية الكبرى والانساق الفكرية والمنظومات الثقافية, ان يكون لها دور حقيقي تستطيع ان تلعبه في ترسيم الحاضر او المستقبل. وان النظرة الاحيائية للتاريخ كماض لم تعد تعني المستقبل بشيء الذي يحكمه العلم والتكنولوجيا المتطورة باستمرار. التي جعلت من العلم والتاريخ مساران متوازيان لا يلتقيان. (ليس المقصود بهذا هنا العلوم الانسانية والتاريخ جزء منها).

ان تاريخ الدول والملوك والحكام وابطال الحروب الكارثية والتطرف والفتوحات والهيمنة الغاشمة التي سادت ثم بادت كانت عوامل اشتغالها وديناميكية محركاتها هي النزوات الفردية المنحرفة والانانية والوحشية والحماقات والرعونة في اختلاق المنازعات وسفك الدماء لا غير. وبهذا النوع من التاريخ ورثت البشرية الاوراق الساقطة التافهة, لما تم حجبه عن معاناة وكوارث ملايين البشر في الحياة التي لا تواسيها ولا تعطيها حقها كل هالات التعظيم والخلود.

ان تحقيق المؤرخ للمدونات واعادة تفسيرها ودراستها واختراع النظريات التحليلية ووضع المناهج لها, وما يكتشفه من الخفي غير المعلن والمستور في حوادث التاريخ, لا يمنح التاريخ اية مصداقية على ان مساره ذاتي استلهامي تطوري في تغليب نوازع الخير والقيم والانسانية فيه على الدوام, وانما كانت جدوى التصحيحات تأتي من فاعلية اناس صححوا المسار المنحرف لمرحلة او مراحل من التاريخ, وقدموا تضحيات كبيرة لتحقيق هذا الهدف, ولم يكن للتاريخ اي قدرة ذاتية او امكانية ان يصحح مساره الخاطيء بقواه غير المنظورة وحده.

غالبية الموروث من التاريخ هو انحرافات الحاكم وحب الهيمنة والسيطرة والتوسع الامبراطوري, او بروز حركات وحشية همجية تتلذذ بسفك الدماء باسم امتلاكها الحقيقة الدينية او الحقيقة التاريخية, كل هذا وعلى شاكلته ورثت البشرية عامة تاريخا بائسا, تداخلت حوادثه مع المسار الاعتباطي والمصادفاتي للتاريخ. ويؤكد هذا ان التاريخ في جميع مراحله الماضية لم تكن تحكم مساره الغائيات والحتميات المرسومة الاهداف سلفا, للارتقاء بالانسانية في معارج التقدم والازدهار. والعلامات المضيئة المشرقة التي جاءت على طفرات نوعية مرحلية محدودة في منطقة دون اخرى بالعالم, كانت ردود افعال الانسان التصحيحية ورفع ظلم وجور وقائع تمت ازالتها بارادة وتضحيات قوى انسانية مغيبّة عن صناعة التاريخ الحقيقي على حساب تلميع صورة الحاكم المتنفذ. وما حصل في هذا التطور ليس من حكمة الحاكم ولا من حكمة التاريخ في ان غائية انسانية مثلى تعيش باحشاء التاريخ و تأخذ بمساره الانساني المتقدم. فالتاريخ بداية ومنتهى هو

من صنع الانسان فقط في علاقاته وتطور وسائل عيشه (الانسان) اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا, وحبه لقيم الحرية والعدل والمساواة.

اقصى افادة لنا من التاريخ وحوادثه ووقائعه هو استذكار ومراجعة تفيدنا بالعظة والتحسّب في اجتناب تكرار الخطأ والاخطاء مرات عديدة. وما نظريات وفلسفات ومنهجيات التاريخ سوى فذلكات عابرة لاكاذيب سابقة لها في التجّني على التاريخ دينيا ولاهوتيا وايديولوجيا, سادت قرونا من عمر البشرية والتي ابهضت التاريخ بما لا يحتمل.

ان فلسفة الوجود الانساني هي فلسفة تاريخه (تاريخ الانسان) لا غير, وهي أسبق في توليدها علامات استفهام وتساؤلات بلا نهاية تحفيزية تغييرية تكون اجاباتها في التطبيق الواقعي في الحياة هو خلق تاريخية متطورة على الدوام. ولا يحق ولا بمقدور تجربة امة من الامم او شعب من الشعوب ان تسحب تجربتها على امم وشعوب اخرى تمتلك تمايزات جمّة واختلافات عديدة عنها, ومنهج دراسة تاريخ شعب له خصوصية ومرحلة تاريخية مميزة, تؤكد استحالة تعميم تلك التجربة على الآخر المختلف عنها.

والتاريخ من غير المفيد اخضاعه لقوانين طبيعية تعمل بمعزل عن ارادة الانسان وفاعليته في مصنع الحيوية البشرية, قوانين التاريخ الحقيقية هي القوانين الوضعية المستمدة من التحقيب الزماني والمكاني التي تنطلق من الوجود الانساني الفاعل وتنتهي به. وان التاريخ خلال مساره الطويل لم يكن يتقدم بحوافز غائية تخلع عليه من قبل المؤرخ او الدارس, كما ان التاريخ لا يهتدي بنظريات منظورة او غير منظورة تسحبه خلفها. ولا يوجد حتميات يصلها التاريخ من دون وعي وادراك ومسار يصنعه ويقوده الانسان, فالحتميات والاهداف نتيجة عاملي الارادة الذاتية وملائمة الظروف الموضوعية وهذا ما لا يتوفر عليه التاريخ ذاتيا في مساره العفوي قبل دخول الارادة الانسانية عليه. فحركة التاريخ حركة عشوائية ومصادفات غير محسوبة, تتداخل بها ومعها ردود الافعال الانسانية ونفسيات الحاكم او القائد المتنفذ والدين والايديولوجيات والنزوات المريضة ونوازع الخير ويقظة الضمير وحب الانسانية وغير ذلك كثير.

التاريخ في الماركسية والبنيوية وما بعد الحداثة

الجدل الماركسي:

موضوعة الجدل او الديالكتيك في التاريخ والفلسفة, قضية جوهرية معقّدة وحاضرة بقوّة, ومبتدأها في الفلسفة يمكننا ارجاعه الى زينون الأيلي وهيراقليطس وصولا الى كانط وهيجل وفويرباخ وأخيرا عند ماركس وأنجلز ومن بعدهما سارتر في الوجودية وفلاسفة البنيوية شتراوس والتوسير وغيرهم.

أن مرتكز الجدل المادي التاريخي وبؤرته في الفلسفة الحديثة وعلوم المعرفة هي عند الثلاثي (هيجل, فيورباخ, ماركس) أي في التوليفة المادية الجدلية التي اشترك بأيجادها وصياغتها هؤلاء الفلاسفة حصرا, فقد أخذ فويرباخ(المادية) عن هيجل, وأخذ ماركس عن هيجل أيضا(الجدل او الديالكتيك), بعدها عمد ماركس وانجلز باستقلالية تخليص مادية فويرباخ من تأمليتها التصوّفية غير الجدلية, وتخليص الجدل الهيجلي من مثاليته المقلوبة غير المادية, ليخرج ماركس بعدها بما عرف بقوانين المادية الجدلية التي تحكم المادة والتاريخ ومظاهر الحياة وهي:

1. قانون وحدة وصراع الاضداد
2. تحوّل التراكمات الكمية الى كيفية(نوعية)
3. قانون نفي النفي

ومن هذا السبق الفلسفي تشظّت تيّارات فلسفية ومعرفية عديدة في تبنّيها أو في مناوئتها وفهمها المغاير للجدل الماركسي, ليس بمعنى عدم أمكانية تفنيده وحسب وانما بمعنى الخروج عليه ونقده كما فعل سارتر واقطاب البنيوية شتراوس والتوسير وآخرون. وربما نستبق الامور في الحكم على ان تلك المحاولات في دحض الديالكتيك الماركسي باءت بالفشل.

كما ونجد تداخلا مفهوميا مربكا في تناول الجدل الديالكتيكي بين تلك التيّارات, فعبارة سارتر على سبيل المثال (ان المادة حقيقة بشرية تكتسب معناها وخصائصها بفعل

الانسان فقط). انما تمثل مداخلة واضحة مستمّدة من الجدل الماركسي. وهذه عبارة لا تغني عن كتب ومؤلفات عديدة تفصح تداخل الوجودية مع الماركسية ليس على صعيد الجدل فقط وانما على مستوى جميع القضايا التي تهم الفلسفة والتاريخ والمعرفة والعلوم. ويقول سارتر في مقدمة كتابه (نقد العقل الجدلي) ان (الماركسية هي فلسفة العصر, وان الوجودية ليست سوى ايديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية). هذا بمعزل عن القول ان سارتر كان ماركسيا منتميا للحزب الشيوعي الفرنسي قبل انسحابه وقطع علاقته بالماركسية متبنيا الوجودية, وبقيت الافكار الشيوعية حاضرة في خلفيته الفلسفية حينما حاول من دون جدوى خلق فلسفة توفيقية تأخذ عن الماركسية أشياء, ومن الوجودية اشياء اخرى, في محاولته خلق نوع من توليفة فلسفية فيها من التكامل او التجديد في الماركسية وفشلت محاولته تلك. وكان نقده للماركسية لا يخلو من تهمة الدوغمائية الفكرية لها حين يعتبر الماركسية تنطلق من مسلمات يقينية قاطعة جاهزة تلبسها وقائع الحياة والتاريخ الانساني قسرا.

وقول هيجل (ان الفكرة بدون واقع هي فكرة صورية فارغة لا معنى لها, وتصبح الفكرة حيّة ولها امتداد من خلال الواقع فقط) هي مقولة لا تخرج عن الفهم المادي الجدلي الماركسي المنبثق اساسا من التفكير الديالكتيكي المثالي لدى هيجل.

لكن هذا لا يعني ان سارتر الوجودي المنشّق عن الماركسية أو التوسير البنيوي المنشّق هو الآخر عن الماركسية لا يعاديان الماركسية بضراوة, فالوجودية والبنيوية كلتاهما تناهضان الجدل الماركسي وتعتبرانه من مخلفّات الايديولوجيا والسرديات الكبرى التي لم تعد صحيحة ولا صالحة في دراسة التاريخ تحديدا وان عبارة أنجلز (ان انهيار جميع الانظمة الفلسفية التأملية أمر حتمّي) هي عبارة أكثر من استفزازية لدى متبنّي الطروحات الوجودية والبنيوية في التزامهم المنهج النقدي المثالي في مواجهة الماركسية بماديتها العلمية الجدلية.

كما يشن ارتيجا نقدا لاذعا على تبني الماركسية حتمية التطور الخيطي للتاريخ قائلا: (الآنية الزائفة), (في اشارة الى الذوات الماركسية المفكّرة), التي تحدثت عن حتمية

تاريخية تخضع الاشياء والبشر لقوانينها, باعتبارهم ضمن اشياء العـالم). يلاحـظ الـربط الفكـري والتعبـيري المشترك في تلاقي سارتر مع ارتيجا في نقـدهما الماركـسية مـن نفـس منطلـق انهـا دوغمائيـة تحـاول البـاس الواقع مفردات النظرية الجاهزة المعدة سلفا, وتطويعها مراحل التاريخ لمنطلقاتها الفلسفية.

استهداف الجدل الماركسي:

هناك مقولات عديدة فلسفية صدرت عـن سـارترحول ادانـة الجـدل الماركـسي كانـت مثـار نقـاش فلسفي حاد وعنيف بين الماركسيين والوجوديين والبنيويين على السواء. فقد أصدر سارتر كتابه (نقد العقـل الجدلي) وأصدرشتراوس كتابه(التفكير المتوحش) وأقتفى أثـره لاكـان في كتابـه(كتابـات) وأسـتقر المقـام مـع اكـثرهم ضراوة عدائيـة للماركـسية التوسـير في كتابـه(نقـد راس المـال) كـما اصـدر فوكـو كتابـه (الكلـمات والاشياء).

ان المرتكز الاسـاس في هـذه المؤلفـات وغيرهـا العديـد كانـت جميعهـا تـدين الفهـم الجـدلي الماركسي, والتحليل المادي للتاريخ محاولين (تحويل مفهوم البنية المادية للوجـود والاشـياء الى مفهـوم ميتافيزيقي مثالي) وتسويق الجدل برؤى مثالية بعيدة عن علاقة التأثير المتبـادل مـع الواقـع العينـي للمجتمعات البشرية. أي ابعاد الجدل عن محيطه الشغّال في الحياة الاجتماعية والطبيعة كـما سـبق لهيجل ذلك قبـل تـصحيح مـاركس جدلـه المثـالي. واعتبـار الجـدل الماركـسي اصـبح مـن كلاسـيكيات الفلسفة المعاصرة.

وحين يوجّه النقد من البنيوية والوجوديـة الى الماركـسية في صـلب مرتكزهـا أن العامـل الاقتـصادي المتداخل بالحراك الاجتماعي هو مبعث التطـور الـذي يقـود الى التغيـير والتطـور التـاريخي, فـان البنيويـة تعمّدت من جانبها ايضا أعتماد (علـم اللغـة) في فلـسفتها كبنيـة محوريـة لهـا الـدور الحاسـم في احـداث التطورات التاريخية. وأهتم كلود ليفي شتراوس باللغة على انها ظاهرة ثقافية تميّـز الانـسان عـن الحيـوان- وهي مقولة مقتبسة عن ديكارت- وان علاقة ارتبـاط اللغـة الوثيـق بالانثروبولوجيـا تعتـبر المرتكـز الاسـاس الـذي بموجبهـا يمكننـا فهـم التطـور التـاريخي, ولـيس الجـدل الـديالكتيكي الـذي تعتمـده الماركـسية

الذي اصبح من مخلفات السرديات الايديولوجية التي تمت مغادرتها حسب الادانة البنيوية.

وقد كانت لافكار فنجشتين عالم وفيلسوف اللغة, ودي سوسير, وجاك دريدا, ورولان بارت وآخرين, الاثر الكبير في محاولة اعتماد مركزية اللغة في مراجعة وتصحيح تاريخ الفلسفة عموما, وكان اكبر الفلاسفة المعارضين لهذا التوجه هو فيلسوف المنهج التحليلي العلمي الانجليزي براتراند رسل وريث التجريبية العقلانية عن جون لوك وديفيد هيوم.

كما يجد شتراوس ان التاريخ هو منهج لا ينتسب اليه موضوع بعينه, لكنه يبقى رغم ذلك ضروريا لفحص تكامل العناصر في اي بناء انساني او غير انساني, ونعت التوسير بدوره الايديولوجيا الماركسية بانها ليست افكارا وانما هي اكاذيب جميلة في محاولة عجز فلسفي وهروب من دحض الافكار الماركسية علميا وفلسفيا.

ولتكريس هذا النمط من التفكير غير المادي يذهب شتراوس الى أن (التاريخ كعلم ينبغي فهمه من ان طبيعته لا تختلف عن طبيعة الاسطورة). ويفهم من هذا أن التاريخ هو مجموعة أحلام جماعية أسطورية للشعوب والجماعات البدائية لا ينتظمها قوانين تحكمها تطوريّا, لكنما لا تخلو من عقلانية سحرية, وانها مراحل لا تاريخية تتقبّل الشروحات المتباينة الكثيرة عنها وفي دراستها. بمعنى أكثر تكثيفا أن شتراوس أراد أن يخرج التاريخ من تاريخيته التطورية والحضارية المادية تحديدا وينقله الى مصاف الاساطير والميثولوجيا والسحر.

وتاكيدا لهذا المعنى من جانب آخر يذهب(برنانوس) الى ان الانسانية مجردة من اساطيرها ودياناتها, ومستسلمة الى لغة العلم والقوة, انما هي مهددة بالموت بردا, وقد اختفت الميثالوجيا عندما تم اخضاع هذه القوى بالواقع.

الجدل والوجود غير الموجود:

يميّز سارتر بين نوعين من الجدل التاريخي, الاول ويطلق عليه(الجدل الحقيقي)وهو الذي يعتبره خاصّية المجتمعات التي لها تاريخ, والثاني يطلق عليه(الجدل التكراري) القصير الأجل وهوما تختّص به المجتمعات البدائية التي لا تاريخ لها. (1)

كما أن سارتر يقارن بين الاثنولوجي, والمؤرخ في فهمهما جدل التاريخ: (اذ يرى الاثنولوجي في التاريخ حركة تعرقل الخطوط- يقصد المسارات الحركية التطورية للتاريخ- في حين يجدها المؤرخ في دوام واستمرار البناءات)(2) اللاشعورية والشعورية المستنبطة من دراسة التاريخ بمنهج تأملي واحيانا في تجميع احصائي ميداني يفيد في تعميم خلاصة نتائج الجزء على الكل والخاص على العام.

ويطرح سارتر من خلال الجدل التاريخي اشكالية فلسفية معقّدة, هي الذات الانسانية والوجود الفردي للانسان منطلقا من (ان حقيقة الانسان تكمن في انه الموجود الوحيد الذي يسأل عن وجوده باستمرار, أوهو الموجود المتحقق براكسيا.) (3)

أي أن الانسان يتساءل عن وجوده المقلق مرّة باعتباره موجودا كمعطى طبيعي انثروبولوجي- بيولوجي, وكينونة انسانية تاريخية متفردّة نوعيا, والتي تكون تساؤلاته الدائمية قرين وجوده المفارق, ومرّة اخرى يكون الانسان هو الموجود المتحقق براكسيا (بالفعل والعمل) كناتج وجوده في الطبيعة وفي تناقضاته الوجودية الدائمة المستمرة.

أن هذا السبق الجدلي يعود لصاحبه هيراقليطس الأب الروحي للجدل والتغييرفي مقولته: انك لا تعبر النهر مرّتين, وعبارته الجدلية (ان الوجود واللاوجود شيء واحد موجود وغير موجود) وكما هو مثبّت في تاريخ الفلسفة أعتمد هيجل كثيرا على آراء ومقولات هيراقليطس في اختراعه الجدل او الديالكتيك, منها هذه العبارة التي مرّت بنا

---

(1) عبد الوهاب جعفر/البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر/ص204
(2) المصدر السابق نفسه ص 199
(3) المصدر السابق ص 211

وضّحها هيجل بقوله (ان حركة الشيء تفصح عن ان الشيء موجود وغير موجود ايضا,) اي ان هيجل يقصد طالما ان (الحركة) تحكم كل شيء موجود, فيصبح حينها وجود الشيء متحركا لا يختلف عن وجوده ثابتا, فهو ثابت ومتحرك في نفس الوقت, لذا هو موجود وغير موجود, والحركة تجعل من الموجود (الثابت) غير موجود في وقت واحد او بتعبير اوضح في (آنية) واحدة.

نلاحظ بالعودة الى سارتر انه يعبّر عن رؤى فلسفية ماركسية لم يستطع الخلاص منها لازمته, بأن الوجود الانساني يتحقق بالفعل الانساني(براكسيس) الذي يفارق به حياة الحيوان, كما نجد نفس هذه المداهنة مع الماركسية لدى ليفي شتراوس الاب الروحي للبنيوية قوله (ان للتاريخ والانثروبولوجيا موضوعا واحدا فقط مشتركا, هو الحياة الاجتماعية وان هدفهما الواحد فهم الانسان بشكل افضل واحسن)[1]- معظم فلاسفة الوجودية والبنيوية وغيرها من تيارات فلسفية كانوا جميعهم ماركسيين وشيوعيين لذا نجد صعوبة خلاصهم من خلفياتهم الفكرية لاشعوريا -.

أن المنهج الجدلي الصارم (انما يفترض احلال المقولات التاريخية, محل المقولات المنطقية وبدلا عنها)[2] بمعنى ان دراسة الانسان تاريخيا في صيرورته المتغيّرة على الدوام, اي في واقعه, العملي والاجتماعي العيني هو ما تؤكد عليه الماركسية, بدلا من دراسة الانسان تاريخيا (صوريا تجريديا وظاهراتيا) في مقولات فلسفية منطقية يجري تداولها على مستوى الفلسفة وعلوم المعرفة. أي أن تلك المفاهيم المثالية هي التي تقوم عليها ادبيات الفلسفتين الوجودية والبنيوية, في التسليم ان الفكر التأملي التجريدي هو الذي يخلق للانسان تواريخه (مراحل التاريخ) على مدى العصور, التي تنعدم معها الصلة بالانسان كواقع عيني وجودي حيوي متغيّر ومتطّور غير ساكن. اي ان الانسان لا يصنع تاريخه

---

(1) المصدر السابق ص 216

(2) المصدر السابق ص 222

بنفسه نتيجة حراكه الدائم طبقيا اجتماعيا, وهي منطلقات فكرية مغرقة في مثاليتها الى أبعد الحدود.

من هنا نرى أهمية عبارة دي لاكروا (ان عصرنا يشهد نهاية المنهج المنطقي في تفسير التاريخ). ليس بتأثير العلم وانجازاته العظيمة فحسب, وانما بأتجاه تأكيد أهمية تغيير الوجود الانساني نحو الافضل على صعيدي المعرفة والفلسفة على السواء. أي (نهاية الجهد الانساني الذي يحاول الامساك بالعلاقات الثابتة بين افكار محضة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية) [1]

واذا كان المنهج المنطقي الوضعي يفترض أمكانية معرفة الانسان والعالم من الخارج, فأن منهج الديالكتيك يكتشف النفس الانسانية وهي تعي ذاتها تدريجيا او عندما تخلق ذاتها من خلال تناقضاتها وايجاد حلول ومخارج منها لتطوير ذاتها. [2]

أنه مع الاقرار بالاختلاف أن الانسان لا يمتلك طبيعة واحدة غير متغيّرة او شبه ثابتة, أو طبيعة مشتركة ثابتة لا تتغيّر مع غيره من نوعه على مّر العصور, نجد البنيوية وقعت في مطب يحسب عليها لا لها, عندما حاولت تأسيس انثروبولوجيا معرفية تصورية استنباطية, في محاولتها الغاء الجدل المادي التاريخي, وشطب الغائية الحتمية في التاريخ كما تذهب له الماركسية, سواء في النظر الى دراسة المجموعات البشرية المتعددة من خلال التزامن وليس التحقيب التاريخي الذي تعتمده الماركسية, أي أن البنيوية درست مراحل تاريخية لعيّنات قبائلية واقوام كقطوعات تاريخية ساكنة, وليس من منطلقات التحقيب التاريخي الماركسي والحضاري للصيرورة التاريخية المراحلية المتغيّرة على الدوام في تظافر عوامل عدة تكون سببا في احداث تلك التطورات التصاعدية في التاريخ.

وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة الانسانية بين الجماعات البدائية من جهة, وبين المجتمعات المعاصرة من جهة اخرى فانه (من الممكن- حسب البنيويون- ان يقوم

---

(1) المصدر السابق ص 225

(2) المصدر السابق ص 231

هناك اتصال حقيقي, وتفاهم ايضا متبادل بين الفريقين المتمايزين.)[1] والمقصود بالتبادل والتفاهم هنا هو ايجاد استنباطات دراسية مستخلصة وفلسفة بناءات تجمع القضايا التي كانت تهم الجماعات البدائية مع المجتمعات المعاصرة من حيث ان البنيوية تذهب الى ان المشاكل والقضايا التي كانت تشغل الانسان قديما وحاضرا هي قضايا مشتركة تقريبا, ولا توجد فروقات جوهرية كبيرة بينها. ومن هذا الفهم والتبادل المقصود بين عدم وجود طبيعة انسانية واحدة ثابتة غير متطورة, وبين الاتصال الممكن الدائم بين شعوب وجماعات الجنس البشري, أعادت انثروبولوجيا البنيوية بصورة متجددة مسألة ايديولوجيا الوجود في تفسير تاريخ الجماعات والاقوام, لكن ليس بالاقتراب من الفهم الايديولوجي الماركسي الذي جرى نبذه وتحريم الأخذ به.

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية, هي الانطلاق من مسلمة(امتناع التواصل بين الذوات) الانسانية المنفردة, نجد سارتر يستنجد بايديولوجيا الوجود ايضا للخروج من مازقه الوجودي ان الانسان وجود لذاته بدلا من وجوده بذاته.

نماذج من التلفيق الساذج:

في ندوة للأحتفاء والترويج لأفكار التوسير المعادية للجدل الماركسي اثبّت هنا نموذجين من الابتذال الفكري احدهما لكاتب علي الرحال في جلسة من اعمال ندوة أقامتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود تاريخ 2016/5/16 يقول فيها (يفهم التوسير الجدل على صعيد الايديولوجيا انها بنية جوهرية ومجموعة من الصور والتمثّلات التي تلقي الضوء على المعاناة الانسانية في الواقع المعيشي- ولا يلبث ان يناقض نفسه اي الكاتب مكمّلا على لسان التوسير- وان الايديولوجيا مجرد تصورات فكرية عن عوالم وهمية, رافضا وبشدة مقولة ماركس في وجوب ربط الايديولوجيا بالوعي).

(1) المصدر السابق ص 237

قبل التعليق على ماورد على لسان علي الرحال أنتقل الى نفس الكلام في ادانة الماركسية وفي نفس الندوة بعنوان: التوسير.. اعادة قراءة الماركسية بعيون بنيوية, للكاتبة نزهة صادق تقول (دعت البنيوية الماركسيين الى اعادة قراءة الماركسية بعيون بنيوية, وانكار مبدأ الحتمية, وعدم اعتبار العامل الاقتصادي اساس الحركة التاريخية, والاعتراف بدور الدين والثقافة والفكر بحركة التاريخ).

وفي نفس الندوة شارك آخر ثالث بما أطلق على موضوعه (كوميديا الماركسية) التي تسبب له الماركسية السخرية والكآبة!!, ولم أجد في كل ماذكره جملة واحدة او عبارة تستحق الوقوف عندها.

أصحاب هذه الافكار من حقهم التعبير بما يعتقدونه صوابا بالنسبة لهم فقط ولا تلزم غيرهم الوقوف عندها الا من باب أن لا يمّر التشويه الفكري في تحميل الماركسية ما لم تقله وليس بها, وتعليقي ليس دفاعا عن الماركسية الغنيّة عن الدفاع عن منطلقاتها الفلسفية التي لا يدحضها تقادم الزمن بسهولة, ليس لأنها معصومة من الخطأ, ولكن لأن دعاة الطعن بها ومريديهم من المثقفين يبنون تصوراتهم المخطوءة من منطلق الدفاع عن افكار فلسفية مثالية تجريدية غير علمية, يقّر اصحابها بالعجز امام الكثير من الافكار الماركسية المادية التي تؤيد سلامتها مسيرة العلم وتقدم الحياة. ففي مقابلة مع باحثة متخصصة بافكار التوسيرلا يحضرني اسمها من امريكا اللاتينية (المكسيك) سألت الباحثة التوسير من ضمن اسئلة عديدة, هو انك متهم نتيجة نقدك الماركسية, انتجت مجموعة من الخيالات الوهمية والافكار التجريدية التي لا رصيد حقيقي لها تاريخيا, أمام المنهج العلمي ألذي تتمتع بها الماركسية, وكان جوابه المحرج وهو كذلك وليس عندي ما أرد به لتفنيد هذا الادعاء!! اي أنّه بدأ يعي او لايعي, هل أن ماجاء به كان صوابا مقنعا لغيره أم كانت هذاءات فلسفية لا يجمعها رابط تحليلي علمي منهجي يعتّد الأخذ به في ادانة الفكر الماركسي. وبحسب نقاد التوسير فهو اراد تقديم ماركسية بدون ماركس, ومادية تاريخية بدون تاريخ.

أجد من السذاجة الفكرية ان نقّر ان ماركس اعتبر العامل الاقتصادي والاجتماعي المرتبط به, هو العامل الاساس الوحيد الذي تقوم عليه الماركسية في التطورالجدلي المادي للتاريخ في كتاب راس المال, وقد اكّد انجلز ذلك, وأنما أعتبر التناقض والتفاوت الطبقي يتصّدر أولوية عوامل الحراك مع غيره من عوامل في تحقق جدل التغييرالتاريخي, وان الدين والثقافة والفنون(بنى فوقية) لكل واحدة منها دورا تاثيريا متبادلا, ويرتبط بعلاقات جدلية لا يمكن اغفالها مع البنية الاقتصادية والاجتماعية (البنية التحتية), وهذه البنى الفوقية الثقافة والدين والفنون مفروزة عنها لكنها لا تعدم التاثير والتاثر بها ومعها في احداث جدل التغيرات التاريخية.

ومن نافل القول ان نقول في هذا المجال وان لم يكن هو موضوع دراستنا هذه, بأن الاديان منذ بدء الخليقة والى يومنا هذا لم تلعب دورا تقدميا في حياة البشرية حتى نعتبر الدين عامل مهم في دراستنا التطور التاريخي, ونحمّل الماركسية مسؤولية أغماط او مصادرة دورالدين في المقولة المنسوبة لماركس(الدين افيون الشعوب).

من الصحيح أن الدين أكل من تاريخ البشرية آلافا من السنين لكنه لم يكن بالضرورة عامل تقدم ايجابي في التقدم التاريخي الانساني على المستويات, العلم, التاريخ, والحضارة, بل كانت الاديان والى يومنا هذا عامل حراك في استثارتها لنوازع التقدم المتقاطعة معها من عوامل تحريك التاريخ حضاريا. وأن التقدم التاريخي والحضاري الذي حصل هو من نتاج منجزات العلوم حصرا ولم يكن للاديان اي اسهام به يذكر.

الحتمية التاريخية الماركسية ومابعد الحداثة:

كذلك مسألة الحتمية التاريخية التي تعتمدها الماركسية في المادية التاريخية, وهي مسألة تحتمل النقاش المستفيض, الا انه من المؤكد لا البنيوية ولا الوجودية ولا غيرهما من فلسفات حديثة, أعطت دحضا بديلا منهجيا علميا مقنعا يمكن الأخذ به في اعتبار الحتمية التاريخية التي جاءت بها الماركسية عفا عليها الزمن وأصبحت من مخلفّات الايديولوجيا. فلا تزال ساحة الفلسفة والفكر والمعرفة خالية من نظرية تاريخية تلغي

وتبطل النظرية المادية التاريخية علميا وفلسفيا. وبهذا الصدد اشارت الباحثة الامريكية (كميل باليا) بان البنيوية في حجاجها الماركسية أثبتت انها فاقدة الصلابة الفكرية الفلسفية امامها.

وأن من المهم جدا الاشارة له أن الحتمية في التقدم التاريخي لم تكن حكرا على الماركسية فقط, بل أن فلسفات الحداثة وما بعد الحداثة, التي تعارض الوجودية والبنيوية على السواء في منطلقاتها الفكرية, فهي تلتقي مع الماركسية حول الحتمية التقدمية للتاريخ, طبعا من منطلقات لا تعترف بأهمية الجدل في المادية التاريخية حسب التنظير الماركسي التقليدي لها, في تحريك التاريخ نحو الامام.

وتذهب هذه المنطلقات الفلسفية ما بعد الحداثية من واقعة أن الانسان بطبيعته مسكون بتغيير حياته ونشدان تحقيقه الأفضل على الدوام, وبحسب (جيدنجز), وهو من فلاسفة الحداثة صاحب النظرية الخطيّة العلمية في التطور التاريخي يذهب(أن التاريخ الانساني يصعد من مرحلة الى أخرى صعودا غائيا ارتقائيا دائميا) [1] وهي نظرية الحداثة في تطور التاريخ. واضح ان مابعد الحداثة تذهب الى التطور الغائي للتاريخ بفعل ما يشبه (الروح المطلق) الذي دعا له هيجل مثاليا, ومأخذ الحداثة على التطور الماركسي للتاريخ هو من مصدر الأدانة **الايديولوجية** الماركسية في تفسير التطور الغائي من منطلقات ثورية طبقية في التغيير التاريخي.

أن نقد تيارات الحداثة وما بعد الحداثة التي تدين التطور الغائي المتصاعد للتاريخ, كما دعت له الماركسية من منطلق الادانة الايديولوجية للتفسير الغائي, وليس الفلسفي حصرا كما تفهمه وتدعو له فلسفات ما بعد الحداثة, وأبلغ تعبير عن ذلك يأتينا من (يورغين هابرماس) أبرز فلاسفة مابعد الحداثة المعاصرين قوله وبنبرة قاطعة (ان أنساق التفكير الكبرى- السرديات الكبرى- قد سقطت ولم يعد لها وجود) [2], الحداثة وما بعد

(1) سيد ياسين, نقلا عن ندوة فكرية, الحداثة وما بعد الحداثة,ص 19

(2) نفس المصدر السابق ص 20

الحداثة لا تخفي رفضها وتشكيكها بالتاريخ (الرسمي) المعاصرالقائم على اختلاف (الايديولوجيا) الذي كانت تتوزعه ثلاثة اقطاب ايديولوجية, ايديولوجيا الفكر الشيوعي, وايديولوجيا الفكرالرأسمالي, وفكرأوايديولوجيات العالم الثالث بمختلف تنوعاتها الهجينة التلفيقية. هذا هو مجمل الايديولوجيات المؤثرة سابقا والى اليوم في ترسيم التاريخ البشري والحضاري للانسانية.

واضح أن هابرماس يقصد الانساق الكبرى هي سرديات الايديولوجيا التي تتصدرها **ايديولوجيا** الماركسية. (التي لها حجج تنبؤية بالمستقبل وسقطت سقوط الانساق الفكرية المغلقة, والدعوة موجهة اليوم الى انساق فكرية مفتوحة تتلاقى فيها الافكار المتباينة المختلفة).[1] وهذا تأكيد أدانة صريحة هدفها الاساس النيل اكثر من (**الايديولوجيا**) الماركسية. الا ان ما يحسب لهابرماس في دعوته فتح قنوات التواصل امام الجميع تحمل الكثيرالمطلوب مما يحتاجه العصر والحضارة العالمية.

لكن أدانة التطور الغائي حداثيا لم يسلم هو الآخر من نقودات لاذعة خارج مدارات التفلسف والايديولوجيا, في (أعتبار أن حكاية التاريخ الصاعد في المجتمعات المختلفة كلام باطل, والا لماذا ظهرت الفاشية والنازية لو أن المسألة تتعلق بالارتقاء الصاعد كما يزعم انصار الحداثة, فالحقيقة ان التاريخ ليس صاعدا على الدوام بل قد يرتد ويتراجع ومن ثم يتقدم, ونظرية التقدم التاريخي المطلق قول لا اساس له من الصحة)[2].

وهذه الانتقادات اللاذعة هنا تدين الارتقاء الايديولوجي للتاريخ وحصرا ايديولوجيا الماركسية, بنفس وقت ادانتها للارتقاء التاريخي (**الفوضوي**) الذي تنادي به الحداثة وما بعد الحداثة. علما ان البنيوية لا تؤمن أصلا بوجود تاريخ كانت لارادة

---

(1) نفس المصدر ص 20

(2) نفس المصدر ص21

الانسان دورا في تشكيله وانبثاقه. وبذا تبقى الغائية او الحتمية التاريخية تـدور في دائـرة مغلقـة لا يعـرف أمدها ولا مبتغاها يوصل الى اين.

الفصل الخامس

الوجود والفلسفة

- هوسرل والفهم المثالي للوجود
- جدلية ثنائية الوجود والماهية
- مستقبل الفلسفة مع العلم
- الاغتراب والجنون

هوسرل والفهم المثالي للوجود

يذكر هوسرل ان كوجيتو ديكارت (انا افكر اذن انا موجود) انه كان الأجدر كي تكون العبارة اكثر مقبولية فلسفيا حسب احالة العبارة ورؤيتها الى مرجعية فلسفتة في الظاهريات (الفينامينالوجيا) قوله: (انا افكر- في شيء مقصود - اذن انا موجود). ولنترك قليلا إضافة هوسرل وهل هي ضرورية ام لا؟

عندما اقول انا افكر في لوحة امامي اذن انا موجود, فهذا يعني ان لكل شخص وعي مفارق يترتب عليه وجودا مفارقا عن غيره بالنسبة لاختلاف الشيء الموجود او الموضوع المفكّر به, وتعدد حالات اثبات الوجود المرتبطة به. بمعنى ان الذي يفكّر بأمراة اذن هو موجود ايضا, والذي يفكربشراء سيارة هو موجود أيضا, وهكذا يستمر بنا الحال الى ما لا نهاية له من حالات اثبات الوجود للفرد الواحد والمجموع أيضا في تباين اثبات وجودهم باختلاف الشيء المفكّر به, من حيث ان وعي الوجود خاصية ذاتية محكومة بالفرد والنوع الانسان, ويختلف وعي الأشياء باختلاف مواضيع الادراك الحسي او الحدسي او الخيالي او العقلاني لها.

لذا عمد ديكارت الى اختزال كل هذه الحالات والتجليّات الوجودية في عبارته ان الانسان موجود لانه يفكّرولم يقل يفكر بماذا ؟, لان ذلك بديهية لوظيفة العقل الذي يفكر, بمعنى اوضح لاوجود لتفكير من فراغ او عدم بلا موضوع متعيّن يفكّربه ويكون هو محايث الادراك والتفكيرفي اثبات الوجود النوعي للانسان, حتى وان كان موضوع التفكير متخيّلا فكريا خارج المعطى المحسوس او العياني الواقعي للاشياء. على اعتبار ان تخيّل الشيء ذهنيا لادراكيا عقليا يدل على فعالية واشتغال (العقل) في اثبات وجود الشخص تأمليا مفكرا وذاتا تعي وجودها والمحيط من حولها. وان الخيال العقلاني المفكرالصامت يختلف عن الحوارالمتعيّن وجودا ادراكيا في وعي الذات والتعبير عن الموضوع لغويا. وحوار اللغة صمتا تفكيريا يكون بين الذات ووعيها لمدركاتها

الموضوعية, بخلاف الخيال المعبّر عنه في اللغة المكتوبة او المنطوقة او الصورية او الفنية فيكون تفكيرا واقعيا.

كذلك فان وجود اي شخص كوعي ذاتي وادراك عقلي او حسي يعي الموجودات من حوله, يصبح مفروغا منه, في عبارة ديكارت(انا افكر اذن انا موجود) ليس من تفكيره حتى الخيالي بشيء معين دون غيره وحسب, وانما وجود الانسان الواقعي الفاعل المتواصل الدائم يأتي من قدرة الانسان على التفكير وامتلاكه ملكة العقل والذكاء والخيال واللغة في ما لا نهاية له من ادراكات الموضوعات والاشياء الواقعية او المتخيّلة التي تشغل التفكيرويكون تثبيت الوجود الذاتي والموضوعي معا بها ومن خلالها كعلّة وسبب, ان الموجودات والاشياء اللامتناهية في الطبيعة والكوني التي يريد الشخص ادراكها ومعرفتها هي التي تمنحه وجوده الفاعل بالحياة, ووعي الذات لا يكون في غياب الموضوعات او الاشياء عنه عقليا ولا تخييليا. فليس الانسان موجود لانه يفكر تجريديا ذهنيا فقط كما يذهب له ديكارت, بل هو موجود في امتلاكه اثبات قدراته العقلية الذهنية اللغوية وملكته على الفهم والادراك لوجوده ووجود الاشياء من حوله أيضا وفي إمكانية التاثير المتبادل بينهما. أي ان وعي الذات لايقوم على التفكير المجرد في وعي الوجود الذاتي لنفسه فقط من دون حضور الاشياء المفكر بها, لان وعي الوجود مرهون بالسبب المحايث للتفكير الذي هو وجود الموجودات والاشياء اللانهائية المادية وغير المادية وعلاقة الانسان بها, فوعي الوجود لا يتم الا بوعي الموجودات والمحيط واقعيا أو خياليا صامتا عندما لايعبّر عن التفكير الذهني الصامت لغويا, على اعتبار الخيال هو تفكير او حوار لغوي داخلي صامت يتم في الذهن المتخيّل عقليا تجريديا فقط, وعندما لا يتحول التفكير الخيالي الى لغة ناطقة تداولية او فعالية تعبيرية فنية تخاطب الاخر, فان فاعلية الخيال المنتج تتوقف عن تحويل موضوع الخيال المفكر به, مدركا كان او متعينا واقعيا مستقلا بوجوده, اوموجودا باللغة او غيرها من وسائط التواصل في التعريف بذلك الموجود او الموضوع المفكر به.

وفي تغييب هذه الخاصية التنظيمية للافكار لا يكون للخيال أي معنى او مغزى بل يصبح تهويما داخليا في العقل لا علاقة له بالتنظيم اللغوي السليم ولا في قدرة الخيال تحويل الموضوع المفكّر به الى موجود متعين او خيالي يمتلك تداولية القبول به مع الاخر, وهذا النوع من التخيلات العقيمة نجدها في هلاوس المجانين والانفصاميين ومرضى الذهان العقلي والعصابين وغيرها من عوامل تجعل الوجود المرضي وتفكيره بلا معنى, فهو عندهم تفكير غير معقلن لا يتوسط اللغة تداوليا, كسبب وعي الوجود وكذلك المحيط والموضوعات من حوله. بمعنى ان التفكيرالعقلي الذهني الصامت المجرد وسيلة افتراقه عن الخيال المريض بان هذا الاخير عاجز عن تعيينه وجوده وغيره من الموجودت بواسطة نظام اللغة التواصلي.

وفي التوضيح اكثر هو ان فاعلية الفكر بادراك الشيء والوعي به مصدرها الاحساس بالموضوع اولا ومرجعية العقل ثانيا, عليه نضع انفسنا امام استحالة ادراكية- عقلية وذهنية في الوعي بشيء مادي او غير مادي, بمجرد قولنا حسب هوسرل (ان الاشياء ومواضيع الادراك غير موجودة ولا فائدة منها بمجرد عدم وعينا وادراكنا لها). وهنا يكون الادراك مثاليا في ادراك ذهني لا علاقة له بالخيال المنتج او ادراك الواقع. وهذا النوع من الادراك تم تجاوزه فلسفيا كما موجود في فلسفة هيجل المثالية الجدلية, على يد ماركس في المادية الديالكتيكية التي تذهب عكس ما ذهب له هوسرل في أسبقية الوعي على المادة, وبأن المادة حسب ماركس أسبق على الوعي المفروز عنها. أي وجود الشيء مسبقا يحدد تفكيرنا به لاحقا, وليس العكس ان وعي البشر هو الذي يحدد وجود الاشياء, بل العكس ان وجود الناس الاجتماعي والطبقي هو الذي يحدد وعيهم الفكري والثقافي والفني والديني.

كما ان ما لا ندركه لا أهمية له لدى هوسرل ربما تنطبق صحته الوهمية في عدم حاجتنا او بعضنا التفكير في امور الميتافيزيقا ومسائل الدين في الجنة والنار وغيرها من غيبيات اللاهوت, فهي لا تعني كل الناس في اهمية ووجوب التفكير بها عقليا ادراكيا والتوصّل الى يقينيات بشأنها, وانما الايمان والتسليم بها غيبيا في القلب هي الغالبة.

ومن دعوة هوسرل (انه لا ذات بلا موضوع) التي هـي سـليمة وصـحيحة الى حـد مـا, اذا مـا فهمت الجملة بصيغة الجـدل الـديالكتيكي في تبـادل التاثيرالمتنـاوب بـين الـذات والموضـوع, وتـصبح باطلة غير صحيحة في قول هوسرل: (ليس هناك من حاجة او اهمية لفـصل الـذات عـن الموضـوع!! والذات والموضـوع متـداخلان لايمكـن ولا يجـوز الفـصل بيـنهما, والـذات والموضـوع شيء واحـد) في فلسفته.

هنا يكرر هوسرل مفهوم الدائرة المغلقة عند شوبنهاور, بان الوجود الانساني هـو الحلقـة الدائريـة التي يحياها الانسان في تعاقب ابدي هو فهم مستمد من نيتشه هو انه لا حقيقة نعيش من اجلها الحيـاة, ولا حقيقة نعيش من اجلهـا وهـم الخلـود بعـد المـوت, وان دورة الحيـاة الدائريـة انمـا هـي تبـدا بنقطـة افتراضية وهمية ولا تنتهي بنقطة تتوقف عندها بعد الممات.

وفي فهم هوسرل ان (الانسان ذات وموضوع في وقت واحد) التي أخذها عـن شـوبنهاور, هـو فهم صحيح بالنسبة للانسان وحده كوجود مستقل عن الاخروعالم الاشياء الخارجية المحيطة به تماما, في ادراك الانسان ذاته ووعيه بها عنـدما يتأمـل وجـوده كموضـوع, الموضـوع المتـداخل مـع ذاتـه في كينونة مستقلة واحدة تجمعهما, اما في حال ادراك الانسان للمواضيع والاشـياء الخارجيـة عنـه, فهنـا تكون الذات والموضوع كلا منهما وجـودا مـستقلا عـن الاخـر, وفي اسـتقلالية وجوديـة احـدهما عـن الاخر, ولا تبقى الذات والموضوع واحدا في وحدة اندماجيـة لا يـتم التفريـق بيـنهما. او يتعـذر ذلـك الفصل المطلوب بينهما.

ان امتلاك الانسان قدرة وآلية التفكيرالواقعي او التجريدي لا تجعل مـن الانـسان مفكـرّا, الا بعـد ان يكون في وعيه وادراكه او حتى في خياله موضوعا او شيئا متعيّنا مفكّرا بـه اي يكـون موضـوعا للتفكـير, وبهذا الفهم تصبح مقولة هوسرل انا افكر بـشيء اذن انـا موجـود صـحيحة, وهـي مـشروطة بعـدم وجـود فعالية تفكيرية عقلانية يحوزها الانسان فقط, من غير موضوع او موجود مـستقل مفكّـر بـه سـواء ادركـه العقل ام لم يدركه حسيا او تخييليا, وحتى الصمت الخيالي هو في حقيقته تفكير وحوار داخلي لا يعـبّر عنـه

باللغة التداولية, لكنه يبقى تفكيرا ذهنيا تنعدم فيه اللغة المنطوقة او المكتوبة او المعبّر عنها باللغة الحركية الصورية الايحائية, ولا يمكننا الحديث عن ادراك للذات بدون موضوع او شيء مغاير عنها (شيء آخر غير الانا المفكّرة). ووعي الانسان بذاته لا يتحقق من دون ارتباطه واقترانه بشيء مغاير لذاته. ولا يمكننا التأكد من حضورنا كذوات مفكّرة وموجودة دون وجود الغير المتعيّن او الاشياء بأي شكل او صيغة بدت لنا, ولا نتوحد معها كيفيا في تطابق بالصفات بالنسبة للنوع كبشر, أي وعي الناس بوجودهم المفكر ذاتيا لا يكون حقيقيا من دون احساسهم بالوجود الخارجي للأشياء المفارق لوجودهم وتفكيرهم.

ان الوجود ممثلا بالطبيعة وقوانينها المستقلة عن الوجود الانساني, وفي مختلف التجليات لوجود الاشياء هو وجود قائم بذاته خارج رغباتنا. وجود الذات هو في المغايرة مع وجود الآخر كمتعيّن حاضر في علاقة الارتباط بغيره من الاشياء. وان وعي الانسان بوجود انسان آخرمثله, لا يعني تطابقهما الكيفي بادراك الذات او الوجود المغاير, حتى في الموضوع الواحد المشترك بينهما, وانما بالتقاء صفاتهما او بعضها في الجنس الواحد كنوع جامع لهما, لكنهما يبقيان محتفظان بادراكهما المتمايزالمختلف في فهم الوجود والاشياء وهو ما يصح تعميمه على الوجود البشري عامة, بأن جميع الادراكات مختلفة ومتنوعة بعدد البشر ولا نهائية الاشياء والموجودات والكوني وفي لا نهائية ولادة البشر وموتهم جيلا بعد جيل.

وفي قول هوسرل: (انا افكر... دون ان يذكر لنا ديكارت, في اي شيء كان يفكر, فالتفكير بغير شيء يتعلق به, ضرب من الخيال) بمعنى ان مادة او موضوع التفكيريجب ادراكها حسّيا والتفكير بها عقليا لا خياليا تجريديا فقط حسب رغبة هوسرل وليس حسب طبيعة الوجود البايولوجي والفسلجي للانسان.

الخيال الذي لا يخضع لا للحس ولا للحدس ولا للوجدانات ولا للمدركات العقلية ولا تداولية اللغة يكون معطّلا في التوصّل لحقيقة الشيء او وجوده حتى لو كان متخيّلا عقليا في الذهن فقط, . فالخيال لا يمنح وجود الشيء او الاشياء كمتعينات مادية

او تخييلية من غير تشيؤها ذهنيا ومن ثم لغويا في حال الحاجة التعبير عنها كمواضيع للفكر, ومن غير التفكير بالوجود باللغة الصامتة عقليا, او المنطوقة الصائتة كلاما شفاهيا او مكتوبا او تصويريا, يكون الواقع الخارجي عدما والتفكير به معدوما تماما, ويصبح الوجود باكمله غير فاعل ولا موجود في استقلاله الخارجي عنا, عندما ننصرف عنه واقعيا ومحاولتنا التفكير به وادراكه خياليا في غير قدرة وتعطيل الخيال على تجسيده كمتعين ذهني (لغويا) على الاقل يستطيع الاخرون فهمه كموضوع او كوجود, وكون الشيء غير متحقق الوجود لا عقليا ولا متعينا ذهنيا كموضوع معبّر عنه لغويا او بأية واسطة أخرى تواصلية يعني ذلك عدم ادراك الوجود حقيقة, حتى لو كان ذلك الوجود متعينا ماديا بالنسبة لغير الذات المفكرة به من قبل الاخرين.... الخيال مجرد لوحده يفتقد فاعلية الادراك العقلي للموضوع ولوجود الاشياء ما لم يكن مزوّدا بمدركات قبلية مخزّنة بالذاكرة تجريبية اوحسّية مادية على الاقل عن الموضوع المفكّر به خياليا تحت رقابة العقل ووصايته على الخيال, ومن دون رقابة العقل على تخيّلاتنا, تكون تلك التخيلات هلوسة مجانين لا اكثر سواء في صمتها او هذاءاتها غير المفهومة. فمن المتعذّر ان يفكر الانسان العاقل خياليا في شيء غير متعين ذهنيا في تفكيره, حتى لو كان وجود ذلك الشيء ماديا واقعيا في الخارج, فما لا يدركه فرد يدركه اخر آو اخرين في الواقع. لذا اجد ان مقولة ديكارت كما اطلقها وجرى تداولها فلسفيا اكثر مقبولية منطقية قبل اضافة هوسرل (انا افكر (في شيء مقصود)........ اذن انا موجود) لان ما اراده ديكارت يعني ضمنا حاجة الفكر لمادة يفكّر بها, معزولة ومفصولة عنه وهو ما لايقّر به هوسرل فعنده الذات هي الموضوع في تلاحمهما واندماجهما ومن الخطأ الفصل بينهما.

ان ديكارت جعل اثبات الوجود الإنساني في القدرة على التفكيرتجريديا ذهنيا, ولم يقل ان وجود الأشياء المادي فقط تمنحنا وعي الذات كتفكير, ووعينا الاشياء المادية هو في وجودها المستقل المحايث لوعينا الذاتي. ثم وهو الأهم فان هوسرل فهم التفكير الخيالي الذهني في ادانته له انه لا يمنحنا الوجود الواقعي, وهو خطأ كبير لا يقع به حتى غير الفيلسوف, فالخيال السوي العقلاني غير المريض هو قوة مادية ليست قليلة الأهمية

عن التفكير الواقعي او التجريبي, وخير مثال انه لولا الخيال لما كنا نعرف أهمية الفنون بكل تنوعاتها التي يبتدعها مخيال الانسان على امتداد العصور, كما لولا الخيال المنتج لما تحقق للانسان الطيران ولا النزول على سطح القمر وهكذا بما لايعد او يحصى في ابداعات ما يطلق عليه اليوم الخيال العلمي.

ان في عدم حضور موضوع او شيء متعيّن مدرك حسّيا تجريبيا او عقلانيا امام الانسان المفكّر يعني استحالة الوعي الادراكي بالموجودات والاشياء واقعيا ولا تنعدم معها ادراكه خياليا تجريديا محضا, وفي عدم وجود الاشياء من حولنا حسيا ولا خياليا يعني استحالة وانتفاء (التفكير) بها, او الحاجة للتفكير بها ايضا. وهذا يسقط اشتراط هوسرل انه لا وجود لموضوع او مادة خارج احاسيسنا بها وادراكنا لها. فمثلا هل من الصحيح ان ننكر وجود منضدة في غرفة لا نحس بوجودها نحن في مكان وزمان معينيين؟! وجود الشيء ماديا لا يحدده عدم الادراك به من قبل شخص واحد او ملايين الاشخاص, فالطبيعة وكل ما يحيط بنا موجودة بمعزل عن وعينا وادراكاتنا ورغائبنا. وقوانين الطبيعة موجودة ولا تشتغل على وفق رغبات الانسان واهوائه. ولا يبطل وجود او فاعلية تلك القوانين لمجرد عدم معرفتنا وادراكنا لها. وميزة الانسان انه يكتشف تلك القوانين باستمرار ويعمل على تطويعها لمصالحه ولا يكون لادراك تلك القوانين من قبلنا سببا في وجودها او محاولة الغائها وهي تعمل شاء الانسان اكتشافها أم لا, او سعى لفك شفراتها العاملة لصالحه أم لا.

ان في تأكيد هوسرل ان الذات المفكّرة لا تنفصل عن موضوعها, وان كل مالا ندركه ليس له وجودا, خطأ جوهري كبيروسنوضحه لاحقا. عدم انفصال الذات عن الموضوع كما يريده هوسرل يعني استحالة الوعي العقلي والاحساس بالاشياء, وبالتالي استحالة تفكيرية ايضا في محاولة ادراك الشيء حسيا او تخييليا. الموضوع او الشيء المراد ادراكه والتفكير به يحتاج الى مسافة رصد ومعاينة من قبل الذات لتحقيق الوعي به ومن ثم التفكير به. وفي حال اندماج الذات بالموضوع وتلاحمهما من غير مسافة رصد بينهما يكون فقط في استحالة معرفة الشيء ووجوده والتفكير به. فكيف للذات ان تفكر في

وعي ذاتها والتفكير في وعي الاشياء من حولها وهما كليهما في حالة اندماج وتناوب وظيفي في احلال احدهما محل الآخر او في اندماجهما معا في التفكيرالواحد او المتباين باختلاف الموضوع. ان الذات تكون مرة ذاتا تعي وتدرك ذاتها, واخرى تعي وتدرك موضوعاتها في وقت واحد ليس تراتيبيا, بمعنى وعي الذات تتداخل في وعي موضوعاتها معا في وقت ولحظة واحدة, وتختلف الذات عن موضوعها في كيفية الادراك المتبادل بينهما, وهذا يوجب علينا تفريق الذات عن الموضوع وليس كما يرغب هوسرل. (انه لا معنى في تفريق الذات وفصلها عن الموضوع.) هذا الافتراض يعدم حقيقة ان العقل والتفكيروالحس والخيال والذهن واللغة كينونة ادراكية واحدة في انسان واحد.

الموضوع المادي او الشيء المتعين الموجود هو واقع استثارة التفكير به محايث له, ولا تحمل الذات المفكّرة موضوعها معها في الخيال التجريدي غير المفصح عنه فقط. ان التفكير الخيالي لدى الشخص (العاقل) غير المجنون او الانفصامي لا يلغي الوجود المادي للاشياء من حوله ولا المحيط لا برغبته ولا من دونها, والا كان وعي الخيال في لاموضوع او في شيء متعين وجودا, لا يدركه العقل بتنظيم ذهني أو في خيال منظّم ومنتج معبر عنه لغويا هو واحد ولا فرق بينهما في الحالتين, وهو عبث لا ترجمة واقعية وجودية حقيقية له.

ان نظام التفكير الخيالي المبرج عقليا في ادراك الوجود يلتقي بداهة بالادراك العقلي التجريبي والعلمي في ادراك ذلك الوجود ايضا. وبخلاف ان لا يكون التفكير الذهني منتظما ومنتجا عندها تنتفي جدوى ادراك الوجود خياليا تجريديا كونه يجتر التفكيرالمشتت العقيم بلا ادنى تواصل لا بالموضوع ولا بالمحيط ولا يعتد هنا التعويل في معرفة الوجود الحقيقي بوساطة الخيال التجريدي الصامت المريض في عجزه التواصل مع الاخرين بانتظام لغة التفكير الخيالي المفهومة.

وما يذهب له هوسرل في عبارته: (ان كل ذات مفكّرة او كل حالة تقصد شيئا ما, وان هذا الوعي يحمل في ذاته ذلك الشيء الذي يفكّر به). فهذا لا يمنحنا التفكير في الشيء كوجود مستقل عنا في الذهن يرافقنا اينما انتقلنا, وفي هذا الافتراض نخلط بين

وجود الشيء ذهنيا في الوعي وبين وجوده ماديا واقعيا بمعزل عـن وعينـا بـه او ادراكنـا لـه, ان في اختلاف الوعي للوجود والاشياء حالة واقعية ايجابية لا تكرّس انتفاء الـوعي بالمـادة والمحـيط ومـا يحتويه من مواضيع لا نهاية لها في اختلاف تفكيركل الانسان عن الاخـر, وتـشكّل باختلافاتهـا عنـد الانسان حيثيـات اسـتثارة العقـل عـلى التفكـير. وفي اهميـة فـصل الـذات الادراكيـة المفكـرة عـن موضوعها, هو الذي يمنح الذات حضورها وقابليتها على الادراك والوعي والتفكـير واثبـات الوجـود الفاعل للذات والشيء معا. ان الموضوع او الشيء الموجود يبقـى اسـتثارة واقعيـة لجـدوى التفكـير به, وفي قصدية الحاجة الى التفكير لمعرفة ومحاولة تفـسير وفهـم الاشـياء. ان وعـي الموضـوع هـو وعي الذات لملكاتها الحسية والعقلية والخيالية المنتجة تواصـليا. ان وعـي الـذات للاشـياء يـتم في حضورها بالذهن سواء اكانت موجودات واقعية يمكن الإحساس بها وادراكها عقليا, او موضـوعات يتخيّلها الذهن أوالادراك العقلي. وهذا يؤكد بديهية اشتراك العقل والخيـال في ادراك الوجـود كـلا بطريقته الخاصة واسلوبه المميز.

وحتى بعد غياب الموضوع المفكّر به, او تغييبنا لـه كوجـود واقعـي فانـه يبقـى يمثّـل لنـا اسـتثارة واقعية للتفكيربه من أناس اخرين غيرنا, واهمية مانفكر به ايضا, وان وجـود الـشيء خـارج ادراك الحـواس والعقل المفكّريعني حسب هوسرل (لا وجود له ولا اهمية له ان يكون مـادة او موضـوعا مفكّـرا بـه). غـير صحيحة ابدا في محاكمتنا ان الاشياء لاتوجد حسب رغباتنا, اواهمية الوعي بها وادراكنا لها او عـدم ادراكنـا لها, فالطبيعة والاشياء والموجودات جميعها موجودة بمعزل عنا وعن اهمية ادراكنا لهـا او الـوعي والتفكـير بها او في عدمه. فوجود الشيء باستقلالية عن الفكر لا يعني انتفاء وجوده اوبطلان الحاجة لـه كـما يرغـب هوسرل. وجود الشيء لا تحدده الرغبة الذاتية في اهميته من عدمها. ومـا يدركـه انـسان لا يـشترط ادراكـه من غيره. فمثلا اللـون الاحمـر يدركـه البـصيربينما لا يدركـه المحـروم مـن نعمـة البـصر, وفي كـلا الحـالتين فـالاحمر موجـود في اسـتقلالية عنـا, حتـى لـو لم يدركـه الاثنـان البـصير والاعمـى. فعـدم ادراك الـشيء لا يلغـي وجـوده المـادي المـستقل, والفكـرالعقلاني او الخيـالي لا يخلـق وجـود الاشـياء بمجـرد رغبـة

التفكير بها. ووجود الشيء يسبق اهمية الوعي به وادراكه. وان كل ما لا يدركه انسان لا يلغي عدم وجوده في الواقع او الخيال من قبل مختلف الناس ومستويات وعيهم وتفكبرهم المنوّع في اختياراتهم المتنوعة للمواضيع والاشياء.

كل ما ذكرناه يؤكد اهمية وضرورة فصل الذات عن الموضوع كي تكتسب فعالية التفكير واقعيتها واهميتها وضرورتها, وفي قول هوسرل (التصاق الذات بالموضوع يعطي اهمية التفكير), منطق سليم ومشروط اوضحناه في سطور سابقة, فلا يؤخذ به الا في ان يكون للذات وعيها المستقل عن موضوعها وليس في اندماجهما معا كما يذهب له هوسرل. ان في تغييبنا استقلالية وجود الشيء عن التفكير به, لا يلغي وجوده ولا يلغي اهمية ووجوب التفكير به. وفي غياب الذات لايغيب الموضوع او الشيء المستقل عن الذات وجودا, كما في غياب الموضوع لا تغيب الذات أيضا, فمثلا غياب الذات المفكّرة عند المجنون او فاقد الوعي او الانفصامي لا يلغي وجود الاشياء ولا الاخرين من حوله؟ حتى لو جرى تغييب الموضوع قسرا واراديا من فرد واحد او عدة افراد, فأن وجود الاشياء خارج مدركاتهم لا ينفي وجودها المادي او الحاجة لها موضوعا تفكيريا, وأن تلازم الذات والموضوع لا تحدده الرغبة الذاتية العاقلة والمفكرّة في الاشياء. ونؤكد ان استقلالية الذات وادراكها لنفسها لا يتأتى من غير الوجود المستقل للموضوع عنها, وفي ذلك فقط يكون التفكير بالاشياء ممكنا, وانه لا ذات مفكّرة او واعية بدون موضوع, والمواضيع والاشياء وجود ازلي قائم بذاته سواء تناولها تفكير الانسان ام لم يتناولها الى ما شاء من العصور.

- كمثال على النظرة المثالية المتطرفة ان الفيلسوف بيركلي كان يقول لجلسائه انه متى ما تعطّلت عندي حواس ادراكي لكم من نظر وسمع وكلام, فانتم غير موجودين أصلا معي الان, فسألوه من الذي يحدد وجودنا في تعطيل حواسك في ادراكنا ؟ اجابهم الله.

جدلية ثنائية الوجود والماهية

تعريف اولي:

كنت في مقالة سابقة بعنوان(هوسرل ومثالية ادراك الوجود) ناقشت سريعا كوجيتو ديكارت (انا افكر اذن انا موجود) وتعالقه المتداخل بالوحود والعقل والفكر, بين الذات والموضوع. الذي كان سبق للفيلسوف الالماني الظاهراتي هوسرل, اعتباره كوجيتو ديكارت ينحصر في (وعي الذات) كوجود في ذاته, لذا طرح مقولته التصحيحية (انا افكر بشيء ما اذن انا موجود), وتبعه عالم النفس والفيلسوف الفرنسي البنيوي جان لاكان قائلا (انا افكر حيث لا اوجد, واوجد حيث لا افكر), ليتبعهم ميلان كونديرا (انا اتألم اذن انا موجود), وكنت اقرأ في كتاب استاذ الفلسفة المصري حبيب الشاروني (فلسفة جون بول سارتر), وجدت ان هنالك تعالقات هامة متفرعة عن الكوجيتو الديكارتي, ليس فقط في مسالة ثنائية الوجود والماهية واسبقية احداهما على الاخرى, بل وجدت هناك تداخلا فلسفيا هاما مع الجدل او الديالكتيك, وفي الاشكالية الرباعية الموزعة في الوجود والماهية والعدم والجدل, وجدت الاختلافات العميقة بين كل من كيركجارد, وهيجل, وكانط, وهيدجر, وصولا الى الماركسية في صياغتها ديالكتيك القوانين الطبيعية الثلاث, قانون وحدة وصراع الاضداد, وقانون تحول الكم الى كيف (نوع), وقانون نفي النفي. كما وجدت ان مفهوم (العدم) الوجودي, هو الاخر الى جانب الجدل الديالكتيكي, يتعالقان مع ثنائية الوجود والماهية, ولا اجد مهما اطلت في هذا التمهيد انه يقول كل شيء عن الموضوع قبل مطالعته كاملا بهذه الورقة.

جدل الوجود والماهية

ان ديالكتيك او جدل الوجود والماهية, ليس في وارد هذه المقالة ارجاعه الى اصوله الفلسفية الاولى التي جاءت عند هيراقليطس وبروتوغوراس, وزينون مرورا بالمراحل

التاريخية الفلسفية التي قطعها كمبحث هام, حتى تبلورت صيغته المتداولة المعروفة واستقرت لدى ماركس في قوانين الديالكتيك الطبيعية الثلاثة التي ذكرناها.

نبدأ بما يهمنا في هذه المقال تعالق الوجود والماهية في الفلسفة الوجودية عند ابرز فلاسفتها سورين كيركارد, وكيف انبثق الجدل(الديالكتيك) كمفهوم فلسفي متداخل مع هذه العلاقة الثنائية, بين الماهية والوجود عند هيجل في تفسير ترابطهما الوجودي الفلسفي وتداخلهما في علاقة الجدل بهما.

اعتبر اقطاب الوجودية الملحدة لدى ابرز فلاسفتها فيورباخ, هيدجر, سارتر, اندريه جيد, كامو, بيكيت, سيمون دي بوفوار, كاسبرز, ان الوجود سابق على الماهية في الانسان والطبيعة وكل الظواهر التي يدركها العقل حسيا وذهنيا او حتى التي لا يدركها او لا يستطيع ادراكها ميتافيزيقيا.

بينما ذهبت الوجودية المؤمنة لدى اقطابها الفلاسفة سورين كيركارد, مارسيل جبريل, تيليش, والقس الفيلسوف باسكال, بيركلي, ليبينتز, الذين اعتبروا الماهية تسبق الوجود, معللين رأيهم ان ماهية الله الخالق تسبق وجوده, وهنا بدأ التشّظي بالرأي فمنهم من ذهب الى ان الخالق بلا ماهية يمكننا معرفتها او ادراكها, اوالماهية في الخالق وجود بذاته فقط لا يفصح عن صفاته الجوهرية او الظاهرية, وذهب اخرون ان الماهية هي (الوجود) في الانسان وفي الطبيعة والكون ايضا, ولا تفريق حقيقي بين الاثنين(الوجود والماهية) في تداخلهما في الوجود الواحد. وبعضهم الأخر قال ان ماهية ووجود الخالق تتداخل معلنة عن افصاحاتها بوحدة الصفات الالهية بخلاف جميع الموجودات في الطبيعة والانسان فهذه يكون وجودها وماهيتها شيء آخر وافصاحاتها في ادراك صفاتها الظاهرية او الجوهرية. فصفات الله التي نستمد ادراكها الايماني من صفات الطبيعة وصفات الاسمى التخييلي المثالي المتعالي المقدس وصفاته ايضا في ما نجده بالحياة والانسان, هي صفات تأكيد وجود الله المتداخل في ماهيته الميتافيزيقية وربما في احتمال ان يكون الوجود الالهي متمايزا في ماهية مستقلة بذاتها لا يمكن معرفتها او ادراكها كما هو الحال في عدم ادراك وجوده كينونة ماهوية مكتفية بذاتها, لكن الاهم من كل ذلك هو

في عدم القدرة الانسانية على ادراكهما او معرفتهما (الماهية والوجود) الالهي. لا عقليا ولا روحيا مدركا متعينا لا في وجود الخالق ولا في معرفة ماهيته.

وبقيت هذه الاشكالية الفلسفية حول ماهية ووجود الخالق متداولة بين اصحاب الطرق والمذاهب الصوفية في اختلافاتهم العميقة, لما ترتبط به هذه الاشكالية في تفسيرهم مذهب (وحدة الوجود) الذي هو مرتكز الفهم التصوفي الايماني. علما ان (ماهية) اللـه هي كمثل وجوده يصعب على فلاسفة التديّن اثباتها, ولا على فلاسفة الالحاد نفيها او اثباتها ايضا ولا عند الصوفية قاطبة, هذا في حال تسليمنا الفلسفي ان للخالق وجودا مغايرا لماهيته او متداخلة معه في وحدة لا يمكننا تجزئتها.

كما تذهب الوجودية الملحدة في اختلافاتها داخل فهم فلاسفتها انفسهم لها, فمثلا نجد هيدجر لا يتعارض مع سارترفي فهمه الماهية عند الانسان, ويلتقي معه في مثلا (انه في حالة عدم وجود (اله) خالق, فلابد ان يكون هناك كائنا واحدا على الاقل, وجوده سابق على ماهيته هو الانسان, الذي لا نستطيع تعريفه باي فكرة, لكنه هو الكائن الذي يوجد قبل كل شيء وانه يلتقي ذاته ويبرز للعالم ثم تتم معرفته[1].

سارتر وهيدجر والثنائية الوجودية:

رفض سارتر النزعة الايمانية الوجودية في تحديد علاقة الماهية بالوجود التي يعتمدها الفلاسفة غير الالحاديين, وهو نفس المفهوم في لاهوت معظم الديانات التي منها الاديان التوحيدية السماوية الثلاث الموزعة في عالمنا اليوم. في اعتبار الاديان الابراهيمية الثلاث وفلاسفتها ان اللـه هو ماهية تسبق وجوده, وطرح سارتر البديل الالحادي في نقل الخلاف من الالهي السماوي الى صعيد الوجود الانساني الارضي, بدلا عن هذا الطرح الايماني الميتافيزيقي اللاهوتي, مؤكدا انه لا وجود لكائن ارضي يسبق وجوده ماهيته سوى الانسان. وان وجود الانسان هو ماهيته, وفي نفس المنحى ذهب هيدجر مؤكدا

(1) د. حبيب الشاروني/ وجودية سارتر/ ص14

مركزية الوجود الانساني, وان الانسان هو ماهيته, وبذلك تملّص من الزام سارتر قوله الوجود يسبق الماهية الانسانية. مؤكدا- هيدجر- بانه لا وجود يسبق ماهية الانسان, وانما لدينا وجود واحد فقط هو الانسان الذي تتداخل فيه الماهوية والوجود في تناوب افصاحي متداخل, ولا اسبقية ولا افضلية احداهما(الوجود او الماهية) على الاخرى. ومن الجدير بالذكر كما المحنا له سابقا, ان انكار ماهية الخالق او الاقرار بها كما هي في وجوده او عدمه لا اهمية فلسفية كبرى يترتب على نتائجها شيئا حتى على صعيد الفلسفة, فكلا الرأيين ميتافيزيقيين عاجزين عن اثباتهما (الوجود والماهية) ومعرفتهما لا عند الوجوديين الملحدين ولا عند الوجوديين المؤمنون. وان المفهوم هو محض جدل فلسفي ميتافيزيقي لا يرتّب عليه شيئا لا معرفيا فلسفيا, ولا ايمانيا دينيا عقليا. واعتبره الفلاسفة من مباحث الميتافيزيقا التي لاطائل منها ولا تقود الى نتائج يمكن الركون لها او التسليم بها.

حين يؤكد هيدجر ان الانسان ماهية متداخلة بوجوده ولا افضلية او اسبقية بينهما, فانه بذلك وعوضا عن هذه الاشكالية يقول ان الانسان يختلف عن باقي الموجودات في انه يمتلك (ماهية ديناميكية), وفي هذا الرد الفلسفي الذكي يدحض المستمسكين بان لله ماهية ثابتة مستقلة بذاتها, كونها ماهية لا يمكن ادراكها او التحقق منها من جهة, وهي ثابتة ساكنة مكتفية كوجود بذاته لنفسه ان وجدت عند غير الانسان من جهة اخرى, ماهية بذاتها ولذاتها فقط, ولا علاقة للانسان بها لا في الادراك الواقعي ولا الخيالي او الايماني بها, ولا بوجودها بالطبيعة ايضا في غير صفات موضوعة سلفا من قبل الانسان بما يرغبه ويتمناه متحققا على الارض او مرجوا مؤملا في السماء. في حين ان امتلاك الانسان ماهية ديناميكية كما ذهب هيدجر تعني انه يمتلك وجودا مفارقا يتسّم بامكانية التعرف على خصائصه المنفتحة امام معرفة العالم لها. انها ماهية تفصح عن نفسها وتغني وجودها. وليس مهما لدى هيدجر اولويتها او اسبقيتها في وجود الانسان وانما المهم ان الانسان كينونة واحدة تحمل صفاتها الوجودية وماهيتها الجوهرية معا.

ماهية الانسان الديناميكية والوجود:

ان في طرح هيدجر الانسان يمتلك ماهية من نوع ديناميكي تبطل الجدل الوجودي حول اشكالية اسبقية الماهية على الوجود او العكس, في حضور ابجدية فلسفية بديلة ان ماهية الانسان هي وجوده, كما ان هيدجر يذهب ابعد من ذلك في مقولته ان الانسان يمتلك خاصية ماهوية متفردة (ديناميكية) تمنحه وجودا خارج ذاته (ان ماهية الانسان هي وجوده خارج ذاته في العالم, وهذا الوجود ليس مجرد الواقع التجريبي)[1]. وان هيدجر يعتبر الانسان ليس وجودا بحاجة الى اثبات ماهوي, فالانسان هو الانسان كوجود طبيعي نوعي في خواصه الماهوية, كما ان الطبيعة هي الطبيعة في وجودها وكيفياتها الصفاتية غير المحدودة. وكلاهما الانسان والطبيعة معطى وجودي لا يحتاج التحقق من وجودهما او احدهما ماهويا خارج مدركات الحس والعقل في وعي الذات ووعي الطبيعة والعالم لهما.

ان اروع عبارة في هذا المعنى وردت عن كانط قوله (ان الوجود لا يستخرج من الفكر) وبهذه العبارة نسف كانط مثالية هيجل الجدلية التي سنأتي عليها لاحقا, كما نسف بعبارته تلك الميتافيزيقا, واخيرا أبطل مفهوم المثالية ان تكون الافكار المجردة بمستطاعها توليد وخلق الموجودات كما في الكثير من مدارس الفلسفة المثالية وفلاسفتها الذين يعتبرون الوجود واقع تصوري في الذهن من غيره لانعرف الاشياء ولا ماهيتها او صفاتها, وليس وجودا مستقلا عنه. وان عبارة كانط التي مررنا بها مهدت الطريق امام الماركسية في تطبيق جدلها المادي على الانسان والطبيعة والتاريخ, وليس الجدل المثالي الفلسفي الفكري المجرد كما فعل هيجل.

انه لمن المهم التذكير به ان اللغة قرينة الخيال, اكثر مما هي قرينة الواقع غير الملازم لها ادراكيا خياليا. فالواقع لا يدركه الخيال ذهنيا بل هو يعبر عنه لغويا في حال الحاجة والضرورة التعريف به. عليه تكون اللغة هي خيال يدرك المواضيع والاشياء عقليا

---

(1) المصدر السابق ص 26

وبطريقتين في التلقي له, الاولى ان يكون التفكير بموضوع ما بلغة حوارية داخلية تحتويها الذات المفكرة خياليا اكثر مما تعني الموجودات والاشياء كوقائع وجودية مستقلة, بما هي موضوعات واقعية يدركها العقل كوجود محايث لوجودها المادي. وبحسب تعبير هيراقليطس (ان الفكر والفلسفة كلاهما يستلزمان وجود اشياء خارجة عنهما) بمعنى ان الفكرلا يداخل موضوعه في وحدة اندماجية واحدة كما في تعبير هوسرل ان الفكر والموضوع شيء واحد ولا مجال الفصل بينهما. بنفس المعنى يذهب سارتر قوله (الوعي هو وعي الاخر الموجود المغاير للوعي) والمغاير للوعي هنا هو الموضوع, فالذات لا تعي ذاتها ولا موضوعها الا بالتمايز عن الشيء المفكر به وهو الموضوع. فالذات لا تعي وجودها بلا موضوع, والموضوع لا يكون وجودا متعينا بغير ذات تدركه.

الثانية ان واقع الاشياء لا يمكن التعبير عنها انطولوجيا من غير واسطة تعبيرية قد تكون اللغة او طرق غير اللغة باساليب مختلفة تستغني فيها عن لغة الاشياء التداولية, كمثل التعبير عن الجمال والفنون والقيم التي لاتحتاج اللغة وسيطا ملزما في معرفة الاشياء المتعالقة معها, وايضا لا ضرورة اللغة الملزمة في جميع الطقوس الدينية التي لا تحتاج اللغة المنطوقة, بمقدار حاجتها الى لغة حوار داخلي فكري لا يستلزم بالضرورة الطقسية اللغة المنطوقة المسموعة تواصليا كدلالة.

علاقة الفكر بوعي الذات والموضوع:

عندما يقول ديكارت في التأملات السادسة (ان ماهيتي انحصرت في اني شيء مفكر او جوهر كل ماهيته وطبيعته ليست الا التفكير فقط). ونجد قبل تعقيبنا على هذا نجد ان سارتر يقول (ان الكيفية لا تصبح موضوعية اذا كانت اصلا ذاتية). في مقارنة بسيطة بين الاقتباسين عن ديكارت وسارتر السابقين نجد بديهة منطقية ذكرناها قبل سطرين هو استحالة ان يكون الموضوع ذاتا في نفس ان يكون الذات موضوعا, فالعقل يعقل نفسه كذات واعية مدركة لمواضيعها المستقلة, ومتى ما اصبح الموضوع متداخلا في

الذات في وحدة اندماجية عندها يتعذر على العقل تمييز(كيفيتهما) المتمايزة بضوء تفسيرنا لعبارة سارتر اعلاه.

كما يتضح لنا ان جوهر الوجود الانساني عند ديكارت انه كائن مفكر قد يكون تفكيره ذهنيا غير معبر عنه في فهم الواقع لا كمتعين مادي ولا تعريف به لغويا مرموزيا اشاريا او صوريا, اي يكون التفكيرالديكارتي هو فقط من اجل اثبات الوجود السلبي غير الديناميكي الذي يطالب به هيدجر. تفكير لذاته مكتفيا به (نومين يعني الشيء في ذاته), مما جعل هوسرل يتساءل بدهشة لكن تفكير ديكارت بماذا؟ اي ما اراده هوسرل انه يتوجب الافصاح بماذا يفكر الانسان في اثبات وجوده غير السلبي, وتساؤل هوسرل يحمل قيمة حقيقية له في ادانته كوجيتو ديكارت, استعارها هيدجر في قوله ان الوجود الحقيقي ليس في ادراك وعي الذات السلبية بالتفكير المجرد في حوار داخلي, بل في ديناميكية هذا الوجود. لان التفكير غير المعلن عنه تواصليا بالواقع او بموضوع معين, انما هو اساس تفكير عقلي في وعي الانسان لذاته قبل وعيه الموضوع المستقل عنه, ولما كان التفكير خاصية انسانية دينامية عقلية, لذا يكون العقل يعقل ذاته قبل ان يعقل بالتفكير موضوعا مستقلا عنه, والاهم يصبح حقيقة العقل انه لا يعقل العالم الخارجي من غير موضوع يكون مادة العقل بالتفكير.

نرى من المهم الاشارة الى تعالق فهم سارتر في تاييده هوسرل والانفصال عنه كما في هذه العبارة: (يجب ان نتجاوز انا افكر الى انا افكر في شيء ما, والوعي لا يكتفي ان يكون منفردا), والوعي يوجد حيث يتوجب تفكيره بشيء مغاير, (والوعي عند سارتر لا يحدث الا بتمثله شيئا غريبا عنه, والوعي وموضوعه وحدة واحدة مترابطة, لا يقف الفكر عند انا افكر, وانما بالذهاب الى ما يقصده الوعي من اشياء) نقلا عن حبيب الشاروني, فلسفة سارتر/ ص107 -108.

وربما يكون هذا التفكيرالديكارتي في وعي الذات وحتى الموضوع هو دايلوك او حوار داخلي لا صلة له بالخارج الذي يمكن ادراكه من قبل الاخرين, ويقلل سارترايضا من ادعاء ديكارت المكابر في اثبات الوجود في اعتماده فاعلية التفكير فقط في وعي الذات

واثبات الوجود, بان (الكيفية) هـي احـدى صـفات الـذات الفطريـة التـي لا تحتـاج الى اثبـات فهـي الوسيلة الوحيدة في اثبات ماهية الوجود الانساني, بمعنى ادانة ديكارت في اثبات وجوده بـوعي ذاتـه فكريا تجريديا فقط, بنفس الوقت اجاب على تساؤل هوسرل عندما اعتبر التفكـير في اثبـات الوجـود عند ديكارت هو (وعيه لذاته) فقط في تجريـد غـير فاعـل بالحيـاة, وهـذا غـير ممكـن خـارج الغـاء ديكارت العالم الخارجي ان يكون التفكير مدركا عقليا به لتغيـيره في اعتبـار الوجـود الانـساني حـسب هيدجر لايمتلك ماهية ديناميكية منتجة وحسب, وانما في وجـوده كـصانع لذاتـه وصـانع لموضـوعاته معا حسب سارتر, بل ان وجود ديكارت الذي تعيّن بارتباطه في اثبات الوجود المفكر لذاته فقط, هـو وجود سلب لا يحمل اية دلالـة ديناميكيـة لافي ذاتـه ولا في امكانيتـه تبـادل التـأثر والتـأثير في العـالم الخارجي. ومأخذ سارتر على ديكارت هي لا تشبه حجة هوسرل التي ناقشناها قبل اسطر, اذ اسـتعار سارتر عن الماركسية, بان الفكر المجرد الذي لاصلة تربطه بالواقع جدليا غير ذات قيمة تذكرلـه, قـائلا (الجدل يصنع الانسان بنفس وقت صناعة الانسان ذاته). وفي عبارة كانط التي مررنا بهـا باننـا يجـب ان لانعوّل ان الافكار بمستطاعها خلق الاشياء والموجودات, وهي عبارة تدخل في صلب الفهم المـادي. واضاف سارتر بضوء هذا الفهم الـديكارتي في علاقـة الـذات بـالتفكير, الـرد عليـه مامعنـاه, ان تكـون الكيفية غير موضوعية اذا كانت صفة للذات تتعالق مع الماهية الانسانية غير المدركـة عقليـا واقعيـا, لكن متى ما تم التعريف بها بصفاتها الطبيعية (لغويا) خارج وجودها الذهني فقط او حتى بوسائل غير اللغة, عندها تكون الذات موضوعا لا يدرك ذاته منفصلا عن مصدره, ويتعـين وجـودا(موضـوعا) بالنسبة للمصدر الذي صدر عنه اي في وعي الـذات موضـوعه كـما مـر بنـا, او كنـاتج فكـري لغـوي متعين موضوعا يمكن ادراكه بالنسبة للاخرين الذين يجدونه موضوعا متعينا عبّرت عنه اللغة, او ايـة واسطة تداول تواصلي تجعله مدركا موضوعيا لغيره, وليس وعيا بذاته فقـط. لا قيمـة للموضـوع ولا للشيء بدون ادراكه بالفكر عقليا والتعبير عنه باللغة عقليا ايضا.

الجدل المادي والجدل الفكري المثالي:

وبالعودة لمقولة كانط التي ثبتناها في اسطر سابقة ولاهميتها الكبيرة في التمييز بين التفكير المثالي والتفكير المادي, حول علاقة الفكر بالوجود نجد هيجل قائلا (ان طبيعة الواقع يمكن ان تستنبط من الاعتبار الوحيد القائل ان الواقع يجب ان لا يتناقض مع ذاته)[1]. هذه العبارة تؤكد الجدل المثالي الذي اقامه هيجل على صعيد الفكر, وقلبه ماركس ماديا في اعتماده التناقض الجدلي, فحسب قوانين الجدل المادي الماركسي الطبيعية الثلاث, فلا يوجد شي في الوجود والمادة والطبيعة والكون (ثابتا) لا يتحرك بفعل عوامل تناقضاته الذاتية الداخلية, والعوامل الموضوعية المحيطة به, والضرورات الحتمية التي تحكم تطوره, والذات الانسانية تتناقض ذاتيا وكذلك الحال في تناقضها مع الواقع والاشياء, وتتناقض مع كل ظاهرة حادثة في الواقع المتغير والحياة في حيويتها.

ان من اهم المآخذ التي رفضتها الماركسية بشدة ان تكون الموجودات والاشياء في حالة (الثبات) وعدم التغييرالمتطور المتحرك باستمرار, وان الجدل الديالكتيكي لا يعمل في الافكار المجردة بمعزل عن الواقع والاشياء في الحياة, ولا قيمة للجدل او ما يناتج عنه من تجريد منطقي كما يرغبه هيجل ومارسه فلسفيا مثاليا. بل ان الديالكتيك مجال اشتغاله الواقع والمادة والطبيعة والانثروبولوجيا والتاريخ وفي كل ظاهرة او وجود يتموضع في الادراك العقلي او الذهن المجرد, اي جميع الوقائع والموجودات والظواهر التي تستلزم استحضار الجدل في وجود التناقض الذي يحكم كل الاشياء ويسبب فيه وله الحركة والتغيير بعوامل ذاتية وموضوعية, باختلاف جوهري ان الجدل الفكري الذهني المجرد, يختلف جوهريا ومتناقضا مع الجدل بمفهومه المادي الذي اوضحناه.

انه من المحذور ماديا التفكير ان جدل الافكار نسق عقلي ذهني يمتلك قدرة ذاتية مادية خاصة به على تحريك الواقع وتغييره. قد ندرك الاشياء ذهنيا واردا جدا انما ان تخلق الافكار وجودات واقعية مدركة فهو مستحيل, لان وجود الطبيعة والانسان وكل

---

(1) المصدر السابق ص31

الاشياء وجود مستقل بذاته ولا علاقة للفكر في تخليقه او ايجاده بل في ادراكه واقعيا ومحاولة التفاعل معه. وهذا ينطبق على جميع الفلسفات المثالية التي حاولت دحض المادية الماركسية, بمقولات الفكر المثالية التي تزعم امكانية خلق الموجودات والاشياء من الفكر تجريدا صوريا.

ان الواقع لا يتحدد وجوده كمتعين مادي او فينومولوجيا ظاهراتيا كماهيات, او جوهر وصفات دونما تناقض جدلي على تغيير الواقع وتبديله المستمر, وقول هيجل او طلبه ان لا يناقض الواقع ذاته سواء اراد به هيجل الوجود الطبيعي او وجود الانسان فهو باطل ولا يحمل مصداقية التسليم به. ولا وجود لواقع لا يناقض ذاته وتعتمل بداخله التناقضات اللامحدودة, والا يكون فاقدا سبب وعلّة وجوده, انه وجود واقعي لا يحمل ادنى صفات الاهتمام به.

ولقد أخذ ماركس على هيجل ان الجدل لا يعمل بالفكر بمعزل عن الوجود والواقع والتاريخ والحياة, فلا وجود حقيقي لشيء او واقع ينتجه جدل الفكر المجرد, وان الجدل ايضا لوحده كما هو شأن الفكر لايخلق موضوعاته الوجودية واقعيا بل ذهنيا كتفكير فقط, بل هذه الموضوعات في الوجود والمادة وتفسير التاريخ تفرض اهمية التغيير فيها عوامل التناقض التي تقوم على الجدل ذاتيا وموضوعيا. وهذه المباحث التي ذكرناها هي التي تخلق ديالكتيك تطورها وليس بمكنة او استطاعة الجدل خلق مواضيعه واعمال الجدل في تطورها خارج وجود الطبيعة والانسان. ولا وجود ايضا لانسان متصالح مع ذاته ومتطابق معه في الماهية والوجود, ولا تعتمل في دواخله محركات التناقض التي توجب عليها الخضوع لها في مسيرة التطور والحياة وفي كل مشكلة تواجهه.

الوجود والماهية والعدم:

ان سارتر يفهم الوجود الانساني على انه خواء مطلق لا قيمة حقيقية له, والانسان انما هو وجود لأجل الموت (عدم), لذا الانسان كوجود يعتبر اصل العدم واساسه. وفي لا اهمية ان يكون للوجود ماهية تداخله, فعند سارتر الوجود بذاته,

والوجود من اجل ذاته, والوجود في الجميع, هو سلب بمعنى اللاوجود خال من اي قيمة حقيقية انسانية في المتداول الطبيعي, وليس الوجود موجودا كي يعقبه عدم بل الوجود والعدم شيئان ليسا متلازمين بالضرورة وحسب, بل (الوجود والعدم) هما الانسان كينونة واحدة تمتلك حقيقتها الوجودية الوحيدة التي جاء بها معه الى الحياة ليموت ويفنى. وهكذا يكون اكثر مقبولية منطقية ان نقول بثلاثية تلازم (الوجود والماهية والعدم) انهم ثلاثتهم تعبيرات لوجود واحد لاغيره. بل يذهب سارتر الى ان اهمية العدم تأتي ليس كمرحلة لاحقة تعقب نفي الوجود السالب, انما هو اي العدم الذي يعمل في تلازم متداخل مع الوجود يعمل بداخله ومن اجل تقويضه, فالعدم الوجودي هو حتمية الوجود الانساني القلق المقذوف به في اتون الطبيعة والحياة والذي يولد كي يموت.

وفي نفس المنحى يذهب هيدجر قوله : (نحن لا نشعر بهذا اللاشيء الذي هو العدم, لا باعتباره مقولة منطقية, بل باعتباره مقوّما داخليا في تكوين الوجود)[1]. اي باعتبارالعدم حتمية يعيشها الانسان تلازمه وينتظر فناءه بها.

(واول ماينبغي ملاحظته ان فكرة العدم في فلسفة هيجل لاحقة على الوجود وهذا بخلاف الفهم السارتري والهيدجري ان الوجود والعدم هما شيئ واحد, بمعنى اننا حسب هيجل لانضع الوجود اولا, لنتداوله بالعدم ثانيا).[2]

وفي هذه التراتيبية الهيجلية ان الوجود يسبق العدم, نؤكد ماذهب له سارتر في سطور سابقة بانه لايوجد لدينا وجود انساني مستقل يعقبه عدم مغاير متمايز عنه, بل هما وجود واحد هو الانسان, الذي يرقب الموت في صورة العدم الذي يلازمه من الولادة والى مماته.

ولو عدنا الى افكار كيركجارد الوجودية نجده (يرفض الجدل التصوري المجرد)[3] لان هذا النوع من الجدل هو فكري مثالي في محاورته الذات الداخلية التي المحنا لها سابقا,

(1) المصدر السابق ص37
(2) المصدر السابق ص41
(3) المصدر السابق ص44

والذي اراد هيجل احياءه فكريا مثاليا وفشل. وان كان هذا الجدل المجرد (مطرد متجانس منفصل عن العالم)[1] فهو لا يتماشى مع نظرة كيركجارد (في اقامته بدلا عنه جدلا متقطّعا غير متجانس, هو الجدل الوجداني العاطفي المليئ بالتقطعات والوثبات. كما يرى كيركجارد ان الوجود الحقيقي بما يحمله من عناصر الذاتية والتناقض ينفر منه النسق الفلسفي)[2].. بهذا المعنى بقي كيركجارد مؤمنا حقيقيا في وجوديته المؤمنة, وابتعد عن التجريد الذهني الجدلي المثالي كما عند هيجل ومن بعده جميع فلاسفة المثالية, والاهم من هذا فسح المجال واسعا امام ظهور وبروز الجدل المادي الماركسي.

في ادانة اعتبار ان النسق الفلسفي المثالي يحتوي ويقرر ماهيات الوجود من خلال الفهم المنطقي الفكري المجرد كما يريد فهمه هيجليا وكل الفلاسفة المثاليين من بعده, وليس كما يفهمه كيركجارد ان النسق الفلسفي وجود مفعم بالوجدانات الايمانية التي ترفض ان يكون الوجود الانساني تابعا للنسق الفلسفي منقادا له او في احتوائه له, وليس خالقا له في وجود الانسان الديناميكي الذي اشار له هيدجر من بعد كيركجارد واشرنا له في السطور السابقة.

انه لمن المهم جدا ليس للفلسفة الوجودية وحدها وانما للفلسفة الماركسية ان وضع كانط هذا التصور الفلسفي النسقي المدهش حقا وباعجاب يلخص مأأخذه عنه الاخرين (فقد اقام هيجل نسقه الفلسفي على اساس المنطق الجدلي الذهني العقلي, وجعل الحقيقة الوحيدة هي المطلق الذي هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناه او مثال او عقل كلي توجد عنه جميع الاشياء, بحيث يبدو الفكر وجوديا واقعيا, والوجود الواقي منطقيا عقليا اي انه طابق بين الوجود الواقعي والمعقول)[3].

---

(1) المصدر السابق ص50

(2) المصدر السابق ص52

(3) المصدر السابق ص54

والجملة التي حملها كيركجارد على هيجل تنصّب على دحض هذه القضية بحيث يفصل كيركجارد بين العقلي والواقعي, فيبدو الوجود لديه منافيا للعقل معارضا له كما يذهب له حبيب الشاروني. لقد اراد هيجل القول ان ما يدركه العقل واقعيا يتحتم وجوده بالضرورة الادراكيه له. وهي نفس عبارة بيركلي الغارق في المثالية قوله ان مايدرك هو وجود حقيقي واقعي, وكل ما لايدرك بالحواس لا وجود حقيقي له. اي ان حقيقة الشيء هو الذي تدركه الحواس وتنقله الى العقل صوريا.

كذلك يلتقي كيركجارد بهيجل في فكرة الجدل المثالي ذاتها (فهو يرى الوجود في تغير دائم باعتباره ينقسم الى ثلاثة مراحل متداخلة مع بعضها, المرحلة الجمالية, المرحلة الاخلاقية, المرحلة الدينية)[1] وهذا لايتماشى مع الفهم الجدلي الهيجلي الذي يحكم الوجود والمادة والتاريخ في قوانين الديالكتيك, والاهم ويعارض المادية الماركسية في فهمها المادي الجدلي. . وحقيقة ان لا الوجودية ولا الماركسية تؤمنان بطرح كيركجارد الايماني في المراحل الثلاث التي وضعها الجمالية والاخلاقية والدينية في تداخلهما الجدلي غير المادي.

هذا ليس بمعنى ان كيركجارد كان وجوديا يفهم قوانين الديالكتيك حتى في تطبيقها على تداخل مراحله الثلاث في الحياة, ولا المادية والجدل الذي جاء به بعده, التي وضعها هيجل وفويرباخ وصاغها ماركس ماديا. فهيجل وكيركجارد يفهمان الديالكتيك نوعا من تثبيت الوجود الانساني على صعيد الفكر والنسق الفلسفي كل حسب طريقته في التفكير والمواضيع التي يختارها في تطبيق الجدل عليها, بعكس ماركس الذي اعتبر الديالكتيك ضرورة مهمة وحتمية لتغيير الحياة والتاريخ وليس تجريدا منهجيا على صعيد الفلسفة والفكر وانما واقعيا على صعيد معرفة التطور الواقعي في الحياة.

---

(1) المصدر السابق ص56

مستقبل الفلسفة مع العلم

1. هل للفلسفة مستقبل؟:

الفلسفة ضرب من ضروب المعرفة البشرية, او منهج في التفكير, مـايطلق عليـه الانـساق الفلـسفية والمنظومة الفكرية التي عنت بالوجود الانساني كوجود في الطبيعة وعلاقته بها وبـالكوني والآخـر والمجهـول والميتافيزيقيا.

وافهمها انا كتعريـف انهـا مـنهج تجريـدي منطقـي يحـاول فهـم الحيـاة وتغييرهـا حسب ماركس, او فهم الحيـاة فقـط وعـدم رغبـة تغييرهـا حـسب رغبـة ورؤيـة براترانـد رسل.

هذا عـلى الاقـل الـسائد في تأكيـد ان الفلـسفة لم تكـن (علـما طبيعيـا) يومـا مـا ولـيس بمقـدورها مستقبلا, حتى وان اعتبرها بعض الباحثين(أم العلوم), وانما هي تبقى نسق لغوي منطقي متعالي نخبوي.

وقد تداخلت الفلسفة من جهتها, والعلم الانساني غير التجريبـي الطبيعـي مـن جهتـه في تعـالقهما مع كل ضروب وانـساق المعرفـة البـشرية والعلـوم الاخـرى, فأخـذنا نـدرس علـم الانثروبولوجيـا, وفلـسفة الانثروبولوجيا, ومثل ذلك علم الدين وفلسفة الدين وفلسفة وعلم التاريخ وكذا مع فلسفة وعلم الاجـتماع والنفس وهكذا بما لايحضرنا حصره. علما ان صفة العلم الملتصقة بهذه الضروب المعرفية والانساق الفكرية والمنظومات الثقافية هـي غيرهـا علـوم التجريـب المختبريـة والرياضـية الطبيعيـة, العلـوم الطبيعيـة التـي تحكمها رياضيات التفكير والمعادلات التي تنسحب على التجربة العلمية في اثبات واقعيـة وعقلانيـة صـحة الافكار او النظريات من عدمها اوضحالتها وعدم الاخذ بها. امثلة ذلك ان المعادلات الرمزيـة التجريديـة في الرياضيات و الفلك والفيزياء والكيمياء والطب والهندسة وغيرها في العلوم الطبيعية كافة ليـست فلـسفة. ويرى براتراند رسل ان الفلسفة تمثل وسطا موضوعيا بين اللاهوت مـن جهـة كونهـا تـأملات غـير تجريبيـة, وهي كالعلم من جهة استنادها الى العقل.

2. ذاتية النسق الفلسفي:

ثمة جملة مواصفات طبعت التفكير الفلسفي الانساني منذ عصور ما قبل التاريخ الميلادي اليوناني القديم, وصولا الى مجيء سقراط وافلاطون وارسطو و فلاسفة عديدين غيرهم يتمايزون بالاهمية في تاريخ الفلسفة.

اهم تلك الصفات ان النص الفلسفي(بنية)انشائية (ذاتية)تأملية تجريدية وليست موضوعا مستقلا, بمعنى انها خاصية انسانية فكرية وجهد ابداعي منفرد لمؤلف منشيء, وان الفلسفة بهذا المعنى تلتقي كثيرا مع فكرة انها شكل من اشكال التعبير الثقافي او حتى الادبي-الفني. وذاتية المعرفة الفلسفية تلتقي بضروب الفكرالابداعي اللغوي الاخرى, وتتشابه معها من حيث مصدر الخلق والمنشأ والمتلقي, كما هي في النص الاسطوري او الميثولوجي او القصص الديني اوالسرد التاريخي او الادبي والفني. فهذه جميعها انتاجية ابداعية (ذاتية) تنتسب لمؤلفها او منشئها, وبهذا المعنى يكون النص الفلسفي بنية معرفية فكرية انسانية, مولّدة للافكار الشارحة والناقدة والمضيفة. شأنها شأن اي نص ابداعي كتب ويكتب في مجالات السرد المعرفي والجمالي والثقافي الخاضع لسلطة التناول النقدي بالشرح والتفسير والتأويل والقراءات المتعددة له. من هنا تكون البنية الفلسفية الانشائية تمتلك ذاتيتها (الآنية) في تناولها وتداولها الحاضروالماضي. بمعنى ان جميع المحاولات والمعالجات الفلسفية حاضرا لم ولن يكن بمقدورها اوبمستطاعها دفع الفعالية الفلسفية ان تشكل لها حضورا مستقبليا دائميا كحقائق فكرية لا يمكن دحضها وتفنيدها. او حقائق تمتلك حيوية التواجد عبر العصوركفعالية دائمة التأثير حاضرا وفي المستقبل. مؤلفات فلسفية هامة شغلت التفكير الفلسفي طويلا على مدى قرون لم يعد لها اي حضور او اهتمام في الوقت الحاضر. ومن الطبيعي جدا ان تتجه الفلسفة المعاصرة دوما في محاولتها سحب التفلسف الماضوي الى رقعة الحاضر والاعتياش على تفسيره بنوع من التكرار والاجترار والاعادة باكثر مما يحتمل (النص), الذي يحكمه منحيين, :

منحى احتفاظ النص الفلسفي بحيوية الماضي و نقد الحاضرله وغياب حضور المستقبل فيه, وان ما تسحبه الفلسفة اليوم وتناقشه على انه مفاهيم فلسفية من الماضي هو في حقيقة الامر يمثل (مستقبلا) للنص الفلسفي نتداوله حاضرا فقط.

والمنحى الثاني ان النص الفلسفي مكتف (بذاتيته) ولا يصلح ان يكون تفسيرا دائميا لعالم متغير بوتيرة عالية سريعة جدا, يقودها العلم بجدارة واستحقاق لا ينازعه احد تلك السلطة, تلكم هي تطورات العلوم الطبيعية في كل مجالات الحياة الطب والذرة والتكنولوجيا والفيزياء والبيئة والهندسة الوراثية والفلك وهكذا. بعبارة موجزة لا يمكننا تخليص الفلسفة من ذاتيتها, لان الفلسفة لا تمتلك موضوعا من غير ذات.

3. نخبوية التفلسف:

هل ننساق مع الآراء التي تذهب ان التفلسف بنية و قيمة منظومية مفارقة, وان الفلسفة انفصلت منذ نشأتها عن الحياة الواقعية التي تسير الامور بها (علميا) في غير ما حاجة الى الفلسفة والانسانيات, وان الفلسفة لم يعد لها ذلك التأثير والاهتمام في حياة اليوم وتشكيل ملامح العصر؟! وان ما قيل في الفلسفة عن الانسان والوجود والماهية والجوهروالموت والميتافيزيقيا, والظواهر الطبيعية المؤثرة والفاعلة في ذلك الوجود استنفدت نفسها ولا مجال في مكابرتها ومزاحمتها العلم الطبيعي التجريبي, وان ما استهلكته الفلسفة مفهوميا عن الوجود والماهية والحياة والموت والانسان لم يعد يشكل اهتماما في عالم المعاصرة والحداثة وما بعد الحداثة الفكرية والمعرفية وفي عصر العولمة, مقارنة و قياسا مع اي منجز علمي نقل البشرية طفرات نوعية مطردة ونامية متطورة على الدوام متجددة بالافعال وليس بالافكار المجردة في تفسيرها الواقع كما فعلت كلاسيكيات الفلسفة على امتداد عصور طويلة.

اذا توخينا الدقّة اكثرفأن الفلسفة كضرب معرفي نخبوي, لم يعد يلق اهتماما سوى في المنتديات والصالونات والمؤسسات الثقافية التخصصية الجامعية ومراكز البحوث والمجلات محدودة التداول المنعزلة في غالبيتها تماما عن مؤثرات المسار الحيوي الحضاري

العصري وانعدام قدرة الفلسفة الاسهام بصنعه وتشكيله. ونخبوية البحوث الفلسفية تلتقي مع الانسانيات البحثية والسردية التي لم تعد لها اهمية اكثر من اهتمامات صالونات مغلقة ومؤسسات جامعية تمنح وتصدّر شهادات واطاريح دراسية اكاديمية لا تغني ولا تسمن من جوع واكثرها قيمة دالة لها هي في اضفاء المكانة التدريسية للاستاذ. واغلب تلك الاطاريح والدراسات لا قيمة لها في دراسة هذا الفيلسوف او ذاك, في جنبة او اكثرلا مجال الاضافة لها, استنفدت نفسها, وكذا الحال في الدراسات الادبية والتاريخية والتراثية واللغوي والانسانية في تراكمها الكمي الذي تختزنه المكتبات والارشيفات والمتاحف, ولا يمتلك قيمة علمية تطبيقية في حياة المجتمع, او اية اسهامة في تغييره. ويجري تمويله من المؤسسات الجامعية ومراكز البحوث وكذلك مؤسسات حكومية.

نخبوية التفلسف والمفاهيم الفلسفية خلال ما يزيد على الفي عام واكثر, بقيت السمة الذاتية تحسب للفلسفة على انها افكار متعالية على الفهم والاستيعاب الجمعي, لكن المفارقة اليوم هي ان تلك النخبوية المتعالية اصبحت مثلبة في تعطيلها الاستيعاب الجمعي والتوظيف العملاني في تقدم الحياة. بخلاف ماتنجزه العلوم الطبيعية في تقدم الانسان المعاصر والتقليل من معاناته وتذليل صعوبات الحياة امامه.

وبالمعنى المشار له يذهب ليفيناز 1925- 1995 انه ينبغي ان نشجب مستقبل الفلسفة فقط لانه ليس مستقبلا بالقدر الكافي, فالفلسفة التي تقوم عاى الاعتراف والاقرار بما هو غير قابل للامساك به او البديل المطلق او الاخرين سوف تظل هي الفلسفة.

4. بين الفلسفة والعلم:

من الملاحظ جيدا ان جميع ضروب المعارف الانسانية او مايطلق عليها للتفخيم العلوم الانسانية, بضمنها الفلسفة وانساق الفكرالمعرفي التجريدية وغير التجريدية الاخرى, تلجأ الى نوع من التعاضد الانتشالي المسعف احدهما للآخر, سواء بالتبعية او بالانضمام اوبالتمازج بين بعضها البعض في الاشتراك بمعالجة قضية او اكثر.

فاخـذت الفلـسفة تـزاحم مـا يطلـق عليـه(علـوم) الانـسانيات والمنهجيـات, في دراسـة التـاريخ او الاجتماع اوالسياسة بما يسمي اليـوم الفلـسفة الـسياسية, او فلـسفة او علـم الاقتـصاد او فلـسفة او علـم التاريخ (لاحظ التداخل المتعالق بين كلمة فلسفة وكلمة علم), وهكذا مع الهوية الثقافية, وفلسفة وعلـوم الاديان الى آخر القائمة من امثلة التداخل التوظيفي والدراسي على صعيد المنجز الاكـاديمي المعـرفي الـصرف. (فلسفة اوعلم كمنهج في اعادة دراسة ضرب معرفي او اكثر).

هذا التداخل التوظيفي بين الفلسفة وعلوم الانسانيات, هـو بخـلاف مـا تحـضره العلـوم الطبيعيـة على نفسها وترفضه, كفيل بافقاد الفلسفة ايـة قـدرة عـلى النـزوع المـستقبلي وفي ادامـة حياتهـا المعـاصرة, بفاعلية التأثيرفي ان تكون لها فعاليـة فلـسفية مـستقبلية مكتـسبة تـشير الى حـضورها الحيـوي الـدائم في مصنع الحيوية البشرية التي يتسيّدها ويقودها العلم التطبيقي التجريبـي الطبيعـي منفـردا ومتقـدما كـل ضروب المعرفة الاخرى واهتماماتها.

بهذا الفهم الذي المحنا له, هل يحق لنا الجزم ان مفاهيم الفلسفة العظيمة, انتهت مكتفية بـذاتها على ايدي عظام الفلاسفة هيراقليطس, سقراط, افلاطون, ارسطو, ديكارت, كانط, نيتشة, هيـدجر, وسـارتر, وآخرين؟! في تنـاولهم الوجـود الانـساني فلـسفيا مـن كافـة جوانبـه واشـكالياته التـي اسـتولدت شروحـات واضافات تراكمية ونوعية على مدار عصور طويلة من التناول والتداول الفلسفي المعـرفي. وحتـى مفـاهيم الميتافيزيقيا المرتبطة بالفلسفة تم السخرية منها والهزء بها في وجوب مجاوزتهـا ومغادرتهـا لانهـا اصـبحت شغل من لا شيء عملي يشغله في الحياة.

يقول جاك دريدا ان اي تجاوز للفلسفة لا يعني طوي صفحتها, بـل ذلـك يـستلزم قـراءة الفلاسـفة بطرق اخـرى غـير مـسبوقة, وقريبـا منـه في تأكيـد حـضور وحيويـة بقـاء الفلـسفة, يـشير براتراندرسـل ان الفلسفة منهج لفهم الحياة وليس لتغييرها, وبذلك يدين ماركس الذي يذهب الى ان الفلسفة لـيس تفـسير الحياة وانما تغييرها.

هل بامكان الفلسفة ان تصبح علما طبيعيا من غير ان تفقد كل امتيازاتها عبر العصور؟

ان انتفاضة عصر التنويروالنهضة في القرن الثامن عشر الميلادي, وعلمنة الحياة في اوربا, لم يكن بتأثير (فلاسفة) عصر التنوير وجهودهم (وحدهم), وانما كانت الانتقالة الحقيقية الواقعية بفضل (علماء) عصر التنويروالنهضة امثال كوبرنيكوس و نيوتن وغاليلو وبرونو وكبلر ومن على شاكلتهم من علماء الطبيعة والفلك والرياضيات وصولا الى داروين وفرويد وليس انتهاءا بانشتاين وهوكنج. وبجهود هؤلاء العلماء الصفوة كان الفضل الاكبر في التقدم وفي السبق وتحقيق التقدم العلمي والحضاري لعموم البشرية وليس اوربا وحدها. ان عظمة هؤلاء العلماء غير الفلاسفة ليس فقط انهم قلبوا مفاهيم علوم الفلك والفيزياء والرياضيات والانثربولوجيا والطب والنفس وغيرها التي كانت سائدة, بل عظمتهم في وضعهم حدا لوصاية اللاهوت الكنسي الديني على واقع الحياة كل الحياة وتحريرها اجتماعيا واقتصاديا وفكريا وخلاصها بحرية الاجتهاد والابداع.

ومن هنا كانت اهمية الحاجة في الماضي والحاضرعندنا, ضرورة رفع وصاية وجبروت الفكر الديني السياسي المتزّمت في تقاطعه, بالضد من العلم ومنجزاته واشاعة التفكير العلمي, ان ياخذ دوره في تشكيل حياتنا المعاصرة حاضرها ومستقبلها.

وعبرة تخلفنا في الماضي وعجزنا والى يومنا هذا ان فلاسفتنا العرب المسلمين اخفقوا قديما في تحقيق ما استطاع قدامى الاوربيين تحقيقه, حيث كانت ولا تزال وصاية الفكر الديني السياسي عندنا, وسيلة الحاكم الغاشمة في القمع والهيمنة الوحشية, على حملة افكار التنوير والتقدم, ورميهم بتهمة الزندقة والكفر الجاهزة في وجه من يجرؤ تشخيص العلّة والداء. بما يشبه محاكم التفتيش التي سادت اوربا القرون الوسطى وربما اقسى..

مفارقة هذه الحقيقة التاريخية نجدها عندنا ولدى غيرنا من الشعوب التي ظهر فيها فلاسفة عقلانيون كبار لكنهم اخفقوا من تحقيق نهضة حضارية لشعوبهم او لغيرهم من امم وشعوب الارض.

ظهر عندنا نحن العرب المسلمون فلاسفة تنوير عظام بدءا من الكندي والفارابي وابن سينا والرازي وجابر بن حيان والبيروني وابن رشد وغيرهم نتنّطع اليوم بانهم

كانوا(عقلانيين) مؤثرين وسطاء نقلوا الفلسفة اليونانية والرومانية وكانوا سببا في نهضة اوربا, لكنهم اخفقوا تحقيق نهضة امتهم. متناسين في مكابرة عقيمة اننا لم نكن نمتلك علماء امثال كوبرنيكوس او نيوتن او غاليلو او برونواوكبلروامثالهم الى جانب هؤلاء الفلاسفة التنويريين.

الفرق الذي حصل في اوربا ان عمل الفيلسوف أكمله عمل العالم, في حين لم يستطع فلاسفتنا تحقيق نهضة تنويرية تقدمية عندنا متكاملة عمادها مزاوجة الفلسفة والعلم. لان كل جهود الفلاسفة العرب المسلمين كانت منصّبة على ايجاد توافق تلفيقي افتعالي بين الفلسفة والدين وتزكية هيمنة الدين على الفلسفة وقيادته لها, وليس الربط بين الفلسفة والعلم في تكامل تنويري نهضوي يشاكل ما حققته اوربا في ترابط العلم والفلسفة.

أن نزاع الفلسفة العربية الاسلامية وتصادمها مع العقلانية ولا نقول مع العلمية كانت متجذّرة في الفلسفة العربية الاسلامية, وقد أخذ الغرب من فلسفة ابن رشد والفارابي وابن طفيل, ولم يأخذوا عن ابن سينا ولا عن الغزالي صاحبالتفسير اللاهوتي التصوفي للفلسفة.

وسعى الاوربيون نحو تحقيق عقلانية توّفق بين الفلسفة والعلم حتى لو جاء ذلك في معاداة الفلسفة للدين ونجحت اوربا بهذا المنحى, فبدأت قطيعة الفلسفة مع الدين وتمكنّت فرنسا في 1905م, سن تشريع يمنع الكنيسة الكاثولوكية من الوقوف متقاطعة مع العلم وحياة الفرد الشخصية.

من هنا اعتبروا الفلسفة هي أم العلوم في وقوفها الى جانب العلم وفي انفصالها عن وصاية الكنيسة, وبقي هذا النهج متأصلا في الفلسفة منذ ديكارت وحتى استلام براتراند رسل الراية مع هيوم و برود, والكسندر, وجون ليرد, الذي كان فرانسيس بيكون قد مهّد امامهم الطريق, وأنبرت الفلسفة التحليلية العقلانية الانكليزية صاحبة ميراث فلسفي وان كانت لم تصنعه بجهودها الفلسفية لوحدها بمعزل عن الاسهام العالمي في تحقيق هذا الانجاز الكبير الذي تمسّكت به بريطانيا رغم الاكتساحات الكبيرة التي حققتها

الفلسفات الفرنسية وتياراتها المتعددة بدءا من الوجودية والحداثة وما بعد الحداثة والبنيوية والتفكيكية وهكذا.

وبقي الفلاسفة الانجليز عل اقتناع كامل ضرورة ان تصبح الفلسفة علمية على اساس واقعي, فيمكن للفلسفة تطبيق المنهج التحليلي وتحقق وظيفة اساسية هي توضيح وتنظيم المباديء المنطقية الفلسفية بهداية العلم.

ثم اذا كان تقاطع الفلسفة والعلم مازال قائما في المجتمعات الغربية منذ ديكارت ونيتشة وبيكون في القرن السابع عشر, فان اشكاليتنا مع الفلسفة المعاصرة هو في تقاطعها مع التفكير الديني السياسي الذي يحاول اما ربط الفلسفة بالتفكير الديني بافتعال مبتذل, او بالاقرار باستحالة الربط بينهما, ويلخص المفكر الكبير الجابري هذه الاشكالية بالعودة الى جذور المشكلة قائلا:(ان الفلسفة العربية بدأت بداية جديدة في المغرب والاندلس مع مشروع بن باجة الفلسفي, وكانت الفلسفة العربية الاسلامية في المشرق العربي لاهوتية المعرفة, بسبب استغراقها التوفيق بين الدين والفلسفة, اما الفلسفة في المغرب والاندلس ومع بن باجة فكانت علمانية الاتجاه وعقلانية بفعل تحررها من تلك الاشكالية, اشكالية الدين مع الفلسفة).

ألم يكن عندنا المعتزلة واخوان الصفا؟ الم يكن بيننا ابن رشد؟ من الذين نادوا بعظمة العقل. الم يتسلم الراية الطهطاوي وخير الدين التونسي والافغاني ومحمد عبدة وعشرات غيرهم من بعدهم دعوا الى نهضة الامة وذهبت جهودهم ادراج الرياح في تأكيد حقيقة ان الفلسفة والمفاهيم النظرية العزلاء من غير تطبيق واقعي علمي لا يجعل من المعرفة و الفلسفة علما يقود الحياة كما حصل في التجربة الاوربية التي حققت لشعوبها نهضة حضارية غير مسبوقة في التاريخ بفضل اسبقية العلم التجريبي على الفلسفة, او في تلازمهما معا.

المهم ان اوربا اليوم لا تحتفي بالفلسفة احتفائها بالعلم في معترك الحياة, وتراجعت المفاهيم الفلسفية القديمة لنستلم نحن الراية في المعارف والعلوم الانسانية فقط من غير العلوم الطبيعية التطبيقية, في الاطاريح والمنتديات والجامعات والبحوث, بما غادرته ليس

اوربا وحسب ولكن اليونان المعاصرة مبتدأ ومنتهى الفلسفة القديمة ومستودع الارث الفلسفي العالمي, التي تستجدي العالم اليوم في ضائقتها المعيشية والمالية والاقتصادية ولا يشفع لها كل ارث الفلسفة الذي امتلكته وتمتلكه. . . من المؤكد الواضح اني لا ادين الفلسفة كمنهج في التفكيرالمعرفي ان يفقد معناه وحاجة الانسان له, ولكن تحّفظي اننا ربما نعتمد المفاهيم الفلسفية والانسانيات عوضا عن ميادين العلم التطبيقي في نشدان وتحقيق نهضتنا المرجوة وفي ذلك عقم المسعى والهدف, في تصورنا القاصر ان بحوث الانسانيات كفيلة بتحقيق نهضة حضارية وهو مالم تشهده البشرية في اي بقعة او عصر ولا في اوربا لا قديمها ولا حاضرها.

امام عجز الفلسفة الكلاسيكية القديمة ان تضيف جديدا متطورا للحياة, لجأت المفاهيم الفلسفية الحديثة والمعاصرة تنحى منحى الاعتياش التكاملي مع اللغة والالسنيات, والحفرالمعرفي الاركيولوجي, وانثروبولوجيا الحضارات والاديان وغيرها. ولجأت الفلسفة الحديثة الى مغادرة الاهتمامات الفلسفية الكلاسيكية القديمة التي اصبح اجترارها مؤونة الاطاريح والبحوث الجامعية والدراسات في تناولها مواضيع لم يكن في وارد عناية واهتمام الفلسفة الكلاسيكية القديمة بها كالجنس والهوية والتواصل والمهمّشين بالحياة كالمجانين والمصّحات. و من مواضيع اهتمامات الفلسفة اليوم مفهوم حقوق الانسان, صدام الحضارات وحرب الثقافات, ظاهرة الارهاب, نهاية التاريخ (فوكوياما وهينتكتون) التواصل بين المجتمعات, الحاسوب والانترنيت, والفضاء العمومي للنقاش (هابرماس), نظرية العدالة والدول المارقة (جون راولز), البيئة المعاصرة والعدالة المناخية وغيرها. كل هذه المواضيع وغيرها العديد التي تشغل الفلسفة المعاصرة لا يربطها مع كلاسيكيات الفلسفة القديمة اي رابط يعتد الاخذ به, وغريبة جدا على اهتمامات الفلسفة القديمة بشكل قاطع.

قبل مغادرتنا هذه الجزئية من البحث نشير الى ان بيكون شن حملة شعواء على الفلسفة باسم وجوب افشاء قيم العقل والعلم, كما ان الفيلسوف كلود برنار هو الاخر اراد انشاء فلسفة تطبيقية جديدة لا نظرية, وامكن له استبعاد الميتافيزيقيا عن العلم.

5. الفلسفة الماركسية والفلسفة الذرائعية(البراجماتية) كيف اصبحتا (علما) في التطبيق:

ان اكبر انتقالة جاءت كطفرة نوعية متمايزة في تاريخ الفلسفة, كانت من قبل ماركس حين اطلق عبارته الشهيرة, ان الفلاسفة قبلي كان جلّ اهتمامهم هو وضع تفسيرات وشروحات الوجود الانساني ومشاكله, من غير التفكير بكيفية وسائل تغييره وسبل تبديله.

درس ماركس تاريخ الفلسفة الانسانية كاملا مع انجلز, بعدها وضع فلسفته المادية الديالكتيكية التي تحكم الماددة والتاريخ وظواهروقوانين الحياة الاخرى. مستفيدا من ديالكتيك (جدل) هيجل المثالي الذي وصفه ماركس بانه اوقف التاريخ الانساني على رأسه فأعدته الى وضعه الطبيعي. من المعروف جدا ان هيجل ذهب الى اسبقية الفكر على الوجود (المادة), وذهب ماركس الى العكس في اسبقية المادة والوجود على الفكر. وان الفكر لايحدد وجود الانسان كما ذهب هيجل, بل ان الوجود المادي والاجتماعي والطبقي للانسان هو من يحدد وجوده الذي هو مبعث تفكيره وتشكيل ثقافته ايضا.

ميزة ماركس كفيلسوف انه جعل من الفلسفة مفاهيما ورؤى علمية تطبيقية في هدف تغيير الحياة, اي جعل من الفلسفة (علما تطبيقيا), ومثالية هيجل الفلسفية التي ادانها ماركس كونها افكارا فلسفية مقطوعة الصلة التأثيرية في تغيير الحياة, بمعنى انها فلسفة منطقية ديالكتيكية متماسكة وحسب, بعيدة عن الواقع, اي عمد ماركس وباصرار عنيد قلب تاريخ الفلسفة المثالي في تداول الفلسفة كنسق وقيمة فكرية متعالية في علاقتها المقطوعة التاثير بما يجري في الحياة, الى منهج علمي تطبيقي يغيّر الحياة على الارض والواقع, ولم يهتم ماركس بالفلسفة كنمط من النسق الفلسفي والمنطق الفكري التجريدي المقطوع الصلة والتاثيرفي مجرى الحياة, وقد اخذت الفلسفة الماركسية تطبيقها الميداني في تجربة الاتحاد السوفييتي الشيوعي القديم بنجاح لمدة سبعين عاما. ومثيلاتها في الصين وكوريا الشمالية وفيتنام وكوبا وغيرها ماثلة الى اليوم.

هــذا يقودنــا الى تــساؤل لا يمكننــا تجــاوزه, هــل نجــح مــاركس ان يجعــل مــن الفلــسفة (علما)؟

والجواب المنصف نعم ولاول مرة في تاريخ الفلسفة وتاريخ البشرية على السواء.

الـسؤال الاهـم هـل جـرى او ممكـن تكـرار التجربـة ان تـصبح الفلـسفة (علـما)ومنهجـا تجريبيـا وتطبيقيا بعد اخفاق التجربة الماركسية المحدود؟

نعم جاء ذلك على ايدي الفلاسفة الاميركان الثلاثـة ولـيم جـيمس وجـون ديـوي وتـشارلز بـيرس في جعل الفلسفة علما تطبيقيا في الحياة (الفلسفة البراجماتية) او الذرائعية, كما سبق وفعلها مـاركس, المهـم والجـوهري ان الماركـسية في التطبيـق والذرائعيـة (البراجماتيـة) في التطبيـق كلاهـما اخرجـا الفلـسفة مـن ميادين المماحكات المنطقية والتنظيرية البعيدة عن مجرى الحياة, الى فلسفة علميـة تقـود الحيـاة وتعمـل عل تغييرها ايضا, وهذا يدعو فعلا للتثمين والاعجاب.

ان الفلسفة البراجماتية انزلت الفلسفة من برجها العـاجي الى معـترك الحيـاة كـما فعـل ماركس بالماركسية, باختلاف جـوهري كبـير, اذ ذهبـت البراجماتيـة انـه لاقيمـة لأيـة فلـسفة او نظرية او مجموعة افكار, ولا صحة للأخذ بها مالم تحقق(منفعـة) بالحيـاة. وان صـحة وصـواب الافكار الفلسفية ليس في اتساقها المنطقي الفلسفي التجريدي ونسقها المفهومي المتماسـك, بـل اهميتهـا وصــوابها ان تحقــق التقــدم والرخــاء والفائــدة للنــاس في معــترك الحيــاة ووســائل عيشهم.

هنـا نجـد ايـضا ان الفلـسفتين الماركـسية والبراجماتيـة, اخرجتـا وانقـذتا نفـسيهما مـن طـابعهما المميزالذي يسم الفلسفة عموما انها معرفة منطقية مجردة بدلا ان تكـون منهجـا علميـا في قيـادة وتبـديل الحياة. وفي ذلك يقول لـورانس سـامرز رئـيس جامعـة هارفـارد الـذي احـد اسـاتذتها صـوموئيل هنتكتـون صاحب كتاب نهاية التاريخ, (ان مثالا (عمليا) واحدا هو اجدى من الف نظرية ونظرية). مكتوبة متداولـة على الورق في صالات واروقة الجامعات.

في النموذجين اللذين مررنا بهما البراجماتية والماركسية, اصبح واضحا عندنا ان التقدم البشري لم تصنعه الفلسفة بل العلوم التطبيقية الميدانية, وبذا يكون للعلوم الطبيعية دورا اقصائيا للمفاهيم الفلسفية المجردة التي اعتاشت ولا تزال على بعضها البعض, وجعلت موقع العلم التطبيقي من مسار الفلسفة مسارا متوازيا مع المسيرة العلمية. , لا يلتقي بها ولا يتقاطع معها في احتدام مفتعل لا طائل ولا نتيجة من ورائه.

6. عود على بدء:

هل نمتلك حقا مشروعية التساؤل, ان كانت المفاهيم الفلسفية القارّة القديمة وشروحاتها المتعالقة معها, منذ عهد اليونان القديمة وعصر الرومان والى يومنا هذا لها امكانية ان يكون لها مستقبلا ينتظرها؟ وأيا من الفلسفات التي تمتلك نسقا فكريا ومعرفيا ومفهوميا في مكنتها اليوم وبمستطاعها النفاذ الى المستقبل قادمة من الماضي ومغادرة محطة الحاضر لتمتلك حضورها المستقبلي.؟

من الواضح الجلي انه لم تعد مفاهيم الفلسفة ومواضيعها الاثيرة نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين هي نفسها المواضيع والانساق الفكرية المعرفية التي شغلت تفكير وبال الفلسفة ودوّنت التاريخ الفلسفي منذ الارهاصات الاولى التي ترجع الى عصور ماقبل الميلاد عند اليونانيين. كما ان الفلسفة بقيت اشمل من فلسفة الاطاريح والشروحات الجامعية الطفيلية. في نزول معظم الفلاسفة المعاصرين الى ميادين الحياة.

طيلة هذه الاحقاب الزمنية احتفظت الفلسفة بما امتازت به واحتازته من انساق فكرية منطقية ذات طابع شمولي تحليلي للوجود الانساني, وتوليدي مستمر للافكار قبل انبثاق العلوم الطبيعية بمعناها الحديث, حيث كانت الفلسفة متربّعة على هرم المعرفة انها ام كل المعارف الانسانية بلا منازع. وتناسلت الفلسفة بمرور الوقت عبر النقودات والتفسيرات والشروحات ومحاولات الاضافة والتجديد. لكن مع انبجاس التفكير العلمي الطبيعي وتطور الحياة وتبدّل المفاهيم المصاحبة وصولا الى دخول البشرية عصر الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة, تبدلت الانساق الفلسفية والفكرية التي سادت عصورا

طويلة لتخلي في المجال ظهور مجالات اشتغالات فلسفية جديدة في علم النفس واللسانيات والحفريات المعرفية, وعلوم اللغة, كما ظهرت ما يسمى بالفلسفة التطبيقية التي تعالج ما تطرحه العلوم المعاصرة في مباحث الهندسة الوراثية واخلاقيات علوم الحياة, وقضايا المرأة والفقر وغيرها.

وعن هذا التبدل الفلسفي الجوهري يحدثنا الاستاذ عبد الرزاق الدواي: (العولمة غيرت الظروف وشروط انتاج الخطاب الفلسفي ذاته, فحياة الفلاسفة اليوم وخطاباتهم الجديدة تسير على ايقاع فعاليات الجمعيات الفلسفية والمجلات المتخصصة والندوات والمؤتمرات الفكرية الدولية, وتكاد ان تكون اليوم مهجورة المسائل الفلسفية الكبرى التي ظلت المنبع الذي يمد الفكر بالحيوية منذ العصر اليوناني, فقد حلت محلها اهتمامات اخرى جديدة لم تكن تخطر على بال الفلاسفة السابقين).

7. شيء عن الميتافيزيقيا:

احتلت الميتافيزيقيا موقعا محوريا مركزيا اعتاشت عليه الفلسفة قرونا عديدة, بحيث اصبح من غير المستهجن او المرفوض اليوم الدعوة, ان ينحصر التفكير الفلسفي في تحقيب زمني تاريخي يشير الى(ماقبل)و(مابعد) ميتافيزيقيا الفلسفة. (ان الميتافيزيقيا كانت المبحث الاول في الفلسفة, الفلسفة الاولى, وهي في الوقت ذاته اكثر المباحث الفلسفية اثارة للجدل, وما زال التشكيك في الميتافيزيقيا يتسع, والخوف على مستقبلها يتسع, والحق انه ثمة سؤالين ملازمين للميتافيزيقيا على مدى التاريخ هما :سؤال المشروعية, باي حق يمكن للانسان ان ينتج افكارا ميتافيزيقية؟ وهل الدعوة لتلك الافكار من مبرر معقول؟ والسؤال الآخر هو سؤال المستقبل, اي مستقبل ينتظر الميتافيزيقيا؟ اليست هي سائرة ان تلقى مصيرها المحتوم, الاختفاء الى الابد؟) الاستاذ الباحث عبد الرزاق الدواي.

ذهب عديد من الفلاسفة ماركس, شوبنهور وكانط ونيتشة وهيدجر وآخرين, الى ان نشاط العقل الفلسفي وموضوعاته الفلسفية جميعها تقع خارج اهتمامات وشواغل

القوانين الطبيعية التي تعمل بمعزل عن الانسان, من حيث ان ميتافيزيقيا التفكير الفلسفي بقي محورا مركزيا في تاريخ الفلسفة وتناول موضوعاتها, وان الميتافيزيقيا بقيت احقابا زمنية طويلة الشغل الفلسفي الشاغل لدى العديد من الفلاسفة. (هناك رأي يذهب الى ان الوجود الكوني ومعه ويلازمه وجود الانسان هو ميتافيزيقيا مبتدأ ومنتهى, فكيف بالفلسفة ان لا تكون ميتافيزيقية؟).

- ربما كانت اراء عديد من الفلاسفة المتأخرين تمهيدا مسوّغا لمغادرة وتجاوز المفاهيم الميتافيزيقية الفلسفية, عبر عنه المفكر محمد الشيخ: (اهم انعطافة فلسفية, هي ذهاب العصور الحديثة في فهم الوجود فهما معرفيا قصّيا متطرفا, وذلك في جعل الوجود الموجود صنيعة الانسان).
- مقولة عالم اللغات فيتجنشتاين في ان افكارنا مهما تكن اهميتها لا يمكنها ادخالنا قطار المستقبل (انت لاتستطيع ان تشكّل السّحاب, وهذا هو السبب في ان المستقبل الذي تحلم به لا يصبح حقيقة ابدا).
- وفي عبارة نيتشة مقاربة لذلك (ان الحس التاريخي بالماضي هو الثقل العظيم والاكبر, ويتوجب على الانسان ان ينحّيه جانبا ويقمعه ويعيق مسيرته كعبء خفي مشؤوم, وان هناك درجة من الارق من الحس التاريخي الذي يصيب كل شيء حي ويدمره في النهاية سواء اكان انسانا او شعبا او حضارة).

نخلص ان تفكيرنا في المستقبل هو تفكيرنا بماضينا وحاضرنا فقط والمستقبل كفيل ان يصنع نفسه بقواه الذاتية و الظروف المستجدة المصاحبة له, وكفيل ان يمنحنا الوجود والافكار التي سنتاولها بالخلق والنقد والدراسة كحاضرنعيشه وليس كمستقبل نتمنى حضوره.

الاغتراب والجنون

نعتقد ثمة تفريق في تناولنا دراسة ظاهرة الاغتراب. فالاغتراب Alienation هو غير العزلة النفسية self-estrangement كما يحلو الخلط للبعض بين المضمونين. وسواء اكانت العزلة النفسية- سوية (صحية) غير مرضية او كانت عزلة نفسية بعوارض مرضية -مثل انفصام الشخصية، او الذهان العقلي، او العصاب النفسي... الخ فهي لا تمثل شكلا اغترابيا من اشكال الاغتراب...، فهي مرض لا غي وان كان يفترض مسبقا و يشترط ان يكون كل موقف او مظهر اغترابي تستوطنه، تدخله، تتقمصّه عزلة نفسية وان كانت في نظر علم النفس الطبي و العقلي ان جميع اشكال العزلة النفسية مرضية، الا انها تختلف لدى الاغترابي او الشخص الاغترابي المبدع في (درجة) و(نسبية) المرض. والا انتفت خاصية الابداع الفني الجمالي عنده.

فالعزلة النفسية لدى الاغترابي المثقف المبدع، عزلة نفسية غير مغيّبة أي بمعنى تعي ذاتها وتدرك محيطها وتعرف بواعث عزلتها، لذا فقد يكون الفرد الاغترابي عصابيا نفسيا من نوع ما وقد يكون معافى نفسيا. فالعزلة النفسية لدى الاغترابي ضرورية لترك مسافة الرصد والمعاينة لوعي الذات اكثر ورغبته الاكيدة في التأثر والتأثير. . وهذا ما لا نجده لدى المصاب المريض بالعزلة النفسية المرضية غير الاغترابية، عليه لا تكون كل اشكال العزلة النفسية او حالات العصاب النفسي بالضرورة تشكل ظواهر اغترابية.

والاغترابي الثقافي، او المبدع بالتحديد ربما لا تكون عزلته النفسية من وجهة نظر طبية نفسية عقلية تمثل انفصاما شخصيا تفقد صاحبها قدرة الابداع او التأثر او التاثير بالاخرين و المحيط, بينما تكون بعض حالات العصاب النفسي او الانفصام او الذهان العقلي وغيرها امراضا مصحوبة بعوارض وعلامات وسلوك وتفكير مريض تفقد صاحبها من التعامل السوي مع المحيط، غير مدرك (لذاته) ولا يعي (الموضوع) وعيا سليما.

والفرق بين الاغتراب والعزلة النفسية المرضية:

ان الاغتراب ابتعاد او انفصال عن الجوهر الحقيقي المثالي للذات، او الانفصال عن الموضوع سواء اكان الآخر ام المجتمع ام المحيط، والاغترابي يستثمر عزلته النفسية بالتأمل ومراجعة الذات والاحتكام الى معيارية حقيقتها الجوهرية المثلى ومن ثم دراسة بواعث اغترابه الاخرى الموضوعية واستحضار تصورات ومفاهيم ارتدادية للعودة ثانية للمحيط الذي اعتزله برؤى وابداعات قد تكون فكرية، اجتماعية ادبية، فنية .... الخ.

اما العزلة النفسية المريضة غير المبدعة فقد تكون رد فعل سلبي مبعثه ومسبباته المحيط او المجتمع والانكفاء نحو الداخل بسلوكية وتفكير منغلق على الذات منبت (مقطوع) الصلة بالآخر، مغيّب عما يجري في المحيط من حوله.

ويجمع من لا حصر لهم من اختصاصيين اجتماعيين وعلماء نفس وادباء ان العزلة النفسية-الفصامية هي خاصية المبدعين المتميزين من مفكرين وادباء وفنانين ممن كانت عزلتهم النفسية غير السوية من وجهة نظر الطب العقلي والتحليل النفسي هي مبعث ابداعهم ولو احتوتهم شواغل الحياة اليومية والاندماج الطبيعي!!! مع المجتمع لما اصبحوا مبدعين اساسا.

باختصار العزلة النفسية التي هي مبعث ومنشأ كل انتاجية ابداعية ادبية فنية جمالية انما هي تموضع (أناني) للذات في تمايزها الاجتماعي. والاغتراب الذي يحتوي العزلة النفسية يكون اغترابي بالمجموع، بالكل الذي قدرة تأمل الذات- المجموع من نصيبه وحده، فالاغترابي ليس ايديولوجيا تثويريا في المجتمع، لكن جزء من فعاليته الاغترابية هي تلك... فهو لا يعيش عزلة نفسية تعنى وتنشغل بعبادة وثنية للذات حتى في سماتها المثالية الجوهرية- وان كان ليس هناك ذات انسانية بسمات ومواصفات مثالية كاملة باستثناء مواصفات الذات بمقارنتها معياريا بالكمال الالهي المطلق اللامحدود اللانهائي، فعند مقارنة الصفات الذاتية الانسانية بالصفات الذاتية الالهية عندها يمكننا (تصور) فقط انسانية مثلى متمايزة جدا عن بقية البشر... وهو ما لايتوفر عليه البشر.

سمات وصفات الاغترابي المبدع:

- يعي ذاته جيدا، ويتحسس بواعث اغترابه عن موضوعه وحتى عن الكوني وما وراء الطبيعة.
- يمتلك تصوراً مسبقاً لضرورات تجاوز اغترابه واغتراب الآخر.
- العودة ثانية الى معترك الحياة في نشدان قهر اغترابه بالاسلوب والمواصفات والمميزات والمؤهلات التي تمكنه من بلوغ غايته.

يذهب (بلوير): (ان واقع العالم الانفصامي قد يكون اكثر صدقا من العالم الحقيقي، فالمريض يتحدث عن تخيلاته على انها حقيقية وعلى الواقع انه وهمي وان امكانية ان يكون الواقع الاجتراري اكثر صدقا من الواقع الحقيقي)[1].

مر بنا ان العزلة النفسية باستثناء مجموعة من الادباء والفنانين، سواء اكانت لدى غيرهم حالة انكفاء نفسي مرضي او عقلي او ذهاني، او انفصامي، او حتى لو كانت حالة طبيعية سوية فليس من شرطها او من جوهر سماتها الابداع والخلق او تجلي موهبة او نبوغ. لان الموهبة تلعب دورا اساسيا في انعزال الاديب او المثقف.

فالعزلة النفسية لدى المصاب باكتآب مزمن او لدى المنفصم الشخصية الحاد، او صاحب الذهان العقلي، او العصاب النفساني المنكفئ في رحلة الداخل بلا رجعة للذات ووعي المحيط، وحتى احيانا صمت المجنون او عزلته وهذيانه، كلها علامات وعوارض لظاهرة سلبية مرضية لا فائدة من ورائها في كل المقاييس وسيتوضح لنا اكثر في مجال قادم.

ان ما يذهب له (بلوير) و(فوكو) و(آرتو) و(كرتشمر) و(هولدرين) من تقييم رد اعتباري اخلاقي-انساني-اجتماعي للجنون ممن يعتبرون حتى هذاءات المجنون ربما كانت او بالاحرى جازمين انها تعبير صادق عن الحقيقة والذات ومبعث هذا الاتجاه كما

---

(1) عالم الفكر. مج 18 ع 1، 1987 . المرض العقلي والابداع الادبي .د.شاكر عبدالحميد ،ص 84.

ذكرت عاطفي انساني تعالج الوضع الاجتماعي ومكانته كانسان من حقه ان يعيش الحياة التي تعيش هي به ولا يعيش هو بها.

ولتوضيح الفرق بين الاغتراب الطبيعي الابداعي لدى الاديب او الفنان وبين هذاءات المريض الفصامي او الذهاني او المجنون استشهد بوجهات النظر التالية كتمهيد للدخول في مناقشة اشمل للموضوع:

1- يشير الاستاذ الدكتور شاكر عبد الحميد في بحثه القيم (المرض العقلي والابداع الادبي)[1]، ان اخذ الفروق الحاسمة بين التفكير الابداعي والوقوف فريسة (الذهانية) هو ذلك التحكم الارادي والفرضية الواضحة في سلوك المبدع بينما يبدو المريض الفصامي مثلا منقادا مدفوعا بواسطة افكاره. . وان الفنان ينظم افكاره ويشذبها في عملية الخلق الابداعي بينما تبقى افكار المريض اجترارية ضاغطة مستمرة بشكل ملح غير قابل للتحكم، بينما افكار الفنان مصاغة وقد تم تشكيلها في قوالب فنية قابلة للتوصيل والتذوق.

2- يقرر الاستاذ الدكتور محمد على الكردي في بحثه (الجنون في الادب)[2]، ان الذهان الذي هو انفصام حاد بين الأنا والواقع كثيرا ما يؤدي الى سيطرة الغرائز والدفعات الاولية على الأنا واعادة صياغة الواقع بطريقة خيالية تتلاءم مع هذه الدفعات.

3- في معرض حديثه في ندوة عن الاغتراب يعرف الاستاذ الدكتور حسن حنفي الاغتراب السوي أي الابداعي بقوله (الاغتراب توحد الذات بالموضوع في الانسان فيصبح الانسان واعيا بذاته عن طريق الموضوع والوعي بالموضوع هو وعي بالذات)[3].

---

(1) نفس المصدر السابق، ص 86.

(2) عالم الفكر، مج 18، ع 1، 1987، الجنون في الادب، د. محمد على الكردي، ص 22.

(3) عالم الفكر . مج10 ع8، ندوة عن الاغتراب، ص 93.

4- المفهوم السايكولوجي لتجربة العزلة النفسية المرضية في حالات الجنون والفصام والذهان والعصاب ... الخ يختلف عن المفهوم السايكولوجي للاغتراب الابداعي السوي ان هذا الاخير حالة او حالات عقلية او نمط من الخبرة او التجربة تتوقف على التناقض بين توقعات الفرد عن قدرته في التحكم وما يتاح له في الواقع من فرص للسيطرة والتحكم او هو خبرة ذاتية كما يرى (اريك فروم) او خبرة او حالة شعورية طبقا لما يراه (كينستون)[1]، كذلك يرى الاستاذ الدكتور قيس النوري ان مبررات ودوافع الاغتراب: (انعدام السلطة والانخلاع والانفصال عن الذات والاشياء والتذمر والعداء والعزلة وانعدام المغزى في واقع الحياة والاحباط)[2].

5- اهتم (كرتشمر) بحالات الانفصام الشديدة المعبر عنها بتجليات ابداعية تصعيدية كما في دراسته عن الشاعر الالماني (هولدرين) الذي اصيب بالجنون وقد اطلق (كرتشمر) على تلك الحالة الانفصامية (تنويعة هولدرين)[3]. وهذه الحالة بحسب رأيه تتسم بان الفرد الذي يعاني منها يكون حساسا بشكل كبير لبيئته ومن ثم يتراجع الى الحياة الداخلية الخيالية ... ومن الجدير بالذكر ان تجربة (هولدرين) مع الجنون وتصدع حياة (آرتو) و(فيرلين) و(لتريامون) و(فان كوخ) و(ياجنسكي) و(نيتشه) جعلتهم جميعا لا يقدمون أي نتاج ابداعي يضاف لعبقريتهم السابقة شيئا قبل محنة الجنون.

(2)

(الخبرة الفردية جنون متفق عليه) لانج عالم نفس اديب

(الجنون هو التدمير الكامل للعمل الفني) ميشيل فوكو

(انا افكر الذي هو نفسي او جوهر منفصل ومنعزل انعزالا تاما عن العالم) فيخته

---

(1) الاغتراب وازمة الانسان المعاصر، مصدر سابق، د.نبيل اسكندر، ص 284.

(2) عالم الفكر مج10، مصدر سابق، د. قيس النوري، ص17.

(3) نفس المصدر السابق المشار اليه، المرض العقلي والابداع الادبي د.شاكر عبد الحميد، ص22 .

(هناك امر واحد سيظل ادراكه مستحيلا الى الابد الا وهو ان يكون الانسان عاقلا) نيتشه

(الايمان بالحقيقة هو الجنون بعينه) نيتشه

(اجمل الاشياء التي يقترحها الجنون ويكتبها العقل) نيتشه

التساؤل الآن هل ان مثل هذه الافكار الاغترابية الفلسفية التي لاتحد تعتبر ضربا من كشف عقلي غير اعتيادي وفوق الطبيعي لايمكن لكل شخص مهما حاول الوصول اليه!؟ ام انه ضرب من عبقرية الجنون التي تصاب احيانا ببصمات واضحة من التفكير الاخرق الجذاب بشكل مدهش لا حدود له!؟

ثمة مدخل للموضوع لاستعراض وجهات النظر على جانب كبير من الاختلاف والتباين والتعقيد المتخصص حين يعبر جميع المهتمين بهذه الظواهر عن هذا اللاتشاكل بين ملكة الابداع والخيال الجامح غير المسيطر عليه بمعيارية العقل في اعطاء مواصفات جمالية- فكرية- فنية للعمل الابداعي تميزه عن المنجز الفوضوي العشوائي المسطح.

بعض من هذه الآراء تقول ان الجنون ظاهرة فريدة تجمع بين الاضطراب العقلي والنبوغ الابداعي لافكاك لاحدهما منها ... حيث كان يظن بعض الرومانسيين شعراء الليل والتصوف والاحلام ان العبقرية الحقة لا يمكن ان تخلو من قدر معين من الجنون، كما ان هذا اللون الاخير من الجنون يطلق عليه (ميشيل فوكو) (اللا-عقل) ضرب من الدروب المتوهجة او اشعاع خاص من الاشعاع الكاشف لاغوار النفس والوجود(1).

ويذهب (لانج) قريبا من هذا الفهم المتقدم عندما يعتبر الجوانب اللاعقلانية واللامنطقية هي الجوانب الحقيقية وحيث الجوانب العقلية والمنطقية هي الزائفة وينكر (لانج) اية امكانية للفرح الحقيقي او الانتاجية الابداعية للعقل الشعوري ففي عمله

---

(1) الجنون في الادب، عالم الفكر، مصدر مشار اليه سابقا، د. محمد على الكردي، ص 29.

الواعي يظهر العقل الشعوري احادي الجانب محروما من وظيفته المعقدة كوسيط بين العالم الداخلي للغريزة والحلم والتهويم[1].

سمات وصفات الاغترابي المبدع:

- يعي ذاته جيدا، ويتحسس بواعث اغترابه عن موضوعه وحتى عن الكوني وما وراء الطبيعة.
- يمتلك تصوراً مسبقاً لضرورات تجاوز اغترابه واغتراب الآخر.
- العودة ثانية الى معترك الحياة في نشدان قهر اغترابه بالاسلوب والمواصفات والمميزات والمؤهلات التي تمكنه من بلوغ غايته.

يذهب (بلوير): (ان واقع العالم الانفصامي قد يكون اكثر صدقا من العالم الحقيقي، فالمريض يتحدث عن تخيلاته على انها حقيقية وعلى الواقع انه وهمي وان امكانية ان يكون الواقع الاجتراري اكثر صدقا من الواقع الحقيقي)[2].

مر بنا ان العزلة النفسية باستثناء مجموعة من الادباء والفنانين، سواء اكانت لدى غيرهم حالة انكفاء نفسي مرضي او عقلي او ذهاني، او انفصامي، او حتى لو كانت حالة طبيعية سوية فليس من شرطها او من جوهر سماتها الابداع والخلق او تجلي موهبة او نبوغ. لان الموهبة تلعب دورا اساسيا في انعزال الاديب او المثقف.

فالعزلة النفسية لدى المصاب باكتآب مزمن او لدى المنفصم الشخصية الحاد، او صاحب الذهان العقلي، او العصاب النفساني المنكفئ في رحلة الداخل بلا رجعة للذات ووعي المحيط، وحتى احيانا صمت المجنون او عزلته وهذيانه، كلها علامات وعوارض لظاهرة سلبية مرضية لا فائدة من ورائها في كل المقاييس وسيتوضح لنا اكثر في مجال قادم.

---

(1) المرض العقلي والابداع الادبي، د. شاكر عبد الحميد، ص 85.

(2) عالم الفكر. مج 18 ع 1، 1987. المرض العقلي والابداع الادبي. د.شاكر عبدالحميد، ص 84.

ان ما يذهب له (بلوير) و(فوكو) و(آرتو) و(كرتشمر) و(هولدرين) من تقييم رد اعتباري اخلاقي-انساني-اجتماعي للجنون ممن يعتبرون حتى هذاءات المجنون ربما كانت او بالاحرى جازمين انها تعبير صادق عن الحقيقة والذات ومبعث هذا الاتجاه كما ذكرت عاطفي انساني تعالج الوضع الاجتماعي ومكانته كانسان من حقه ان يعيش الحياة التي تعيش هي به ولا يعيش هو بها.

ولتوضيح الفرق بين الاغتراب الطبيعي الابداعي لدى الاديب او الفنان وبين هذاءات المريض الفصامي او الذهاني او المجنون استشهد بوجهات النظر التالية كتمهيد للدخول في مناقشة اشمل للموضوع:

6- يشير الاستاذ الدكتور شاكر عبد الحميد في بحثه القيم (المرض العقلي والابداع الادبي)[1]، ان اخذ الفروق الحاسمة بين التفكير الابداعي والوقوف فريسة (الذهانية) هو ذلك التحكم الارادي والفرضية الواضحة في سلوك المبدع بينما يبدو المريض الفصامي مثلا منقادا مدفوعا بواسطة افكاره. . وان الفنان ينظم افكاره ويشذبها في عملية الخلق الابداعي بينما تبقى افكار المريض اجترارية ضاغطة مستمرة بشكل ملح غير قابل للتحكم، بينما افكار الفنان مصاغة وقد تم تشكيلها في قوالب فنية قابلة للتوصيل والتذوق.

7- يقرر الاستاذ الدكتور محمد على الكردي في بحثه (الجنون في الادب)[2]، ان الذهان الذي هو انفصام حاد بين الأنا والواقع كثيرا ما يؤدي الى سيطرة الغرائز والدفعات الاولية على الأنا واعادة صياغة الواقع بطريقة خيالية تتلاءم مع هذه الدفعات.

8- في معرض حديثه في ندوة عن الاغتراب يعرف الاستاذ الدكتور حسن حنفي الاغتراب السوي أي الابداعي بقوله (الاغتراب توحد الذات بالموضوع في

---

(1) نفس المصدر السابق، ص 86.

(2) عالم الفكر، مج 18، ع 1، 1987، الجنون في الادب، د. محمد على الكردي، ص 22.

الانـسان فيـصبح الانـسان واعيـا بذاتـه عـن طريـق الموضـوع والـوعي بالموضـوع هـو وعـي بالذات)[1].

9- المفهوم السايكولوجي لتجربة العزلة النفسية المرضية في حالات الجنون والفصام والـذهان والعصاب ... الخ يختلف عن المفهوم السايكولوجي للاغتراب الابداعي الـسوي ان هـذا الاخير حالة او حالات عقلية او نمط مـن الخـبرة او التجربـة تتوقـف عـلى التنـاقض بـين توقعات الفرد عن قدرته في التحكم وما يتاح له في الواقع من فـرص للـسيطرة والـتحكم او هـو خـبرة ذاتيـة كـما يـرى (اريـك فـروم) او خـبرة او حالـة شـعورية طبقـا لمـا يـراه (كينستون)[2]، كذلك يرى الاسـتاذ الـدكتور قـيس النـوري ان مـبررات ودوافـع الاغـتراب: (انعدام الـسلطة والانخـلاع والانفـصال عـن الـذات والاشـياء والتـذمر والعـداء والعزلـة وانعدام المغزى في واقع الحياة والاحباط)[3].

10- اهتم (كرتشمر) بحالات الانفصام الشديدة المعبر عنها بتجليات ابداعيـة تـصعيدية كـما في دراسته عن الشاعر الالماني (هولدرين) الذي اصـيب بـالجنون وقـد اطلـق (كرتـشمر) على تلك الحالة الانفصامية (تنويعة هولدرين)[4]. وهذه الحالة بحسب رأيه تتـسم بـان الفـرد الـذي يعـاني منهـا يكـون حـساسا بـشكل كبـير لبيئتـه ومـن ثـم يتراجـع الى الحياة الداخلية الخيالية ... ومـن الجـدير بالـذكر ان تجريـة (هولـدرين) مـع الجنـون وتصدع حياة (آرتو) و(فيرلين) و(لتريامون) و(فان كوخ) و(ياجنسكي) و(نيتشه) جعلـتهم جميعـا لا يقـدمون أي نتـاج ابـداعي يـضاف لعبقـريتهم الـسابقة شـيئا قبـل محنـة الجنون.

(1) عالم الفكر . مج10 ع8، ندوة عن الاغتراب، ص 93.
(2) الاغتراب وازمة الانسان المعاصر، مصدر سابق، د.نبيل اسكندر، ص 284.
(3) عالم الفكر مج10، مصدر سابق، د. قيس النوري، ص17.
(4) نفس المصدر السابق المشار اليه، المرض العقلي والابداع الادبي د.شاكر عبد الحميد، ص22 .

(2)

((الخبرة الفردية جنون متفق عليه)) لانج عالم نفس اديب

((الجنون هو التدمير الكامل للعمل الفني)) ميشيل فوكو

((انا افكر الذي هو نفسي او جوهر منفصل ومنعزل انعزالا تاما عن العالم)) فيخته

((هناك امر واحد سيظل ادراكه مستحيلا الى الابد الا وهو ان يكون الانسان عاقلا)) نيتشه

((الايمان بالحقيقة هو الجنون بعينه)) نيتشه

((اجمل الاشياء التي يقترحها الجنون ويكتبها العقل)) نيتشه

التساؤل الآن هل ان مثل هذه الافكار الاغترابية الفلسفية التي لاتحد تعتبر ضربا من كشف عقلي غير اعتيادي وفوق الطبيعي لايمكن لكل شخص مهما حاول الوصول اليه!؟ ام انه ضرب من عبقرية الجنون التي تصاب احيانا ببصمات واضحة من التفكير الاخرق الجذاب بشكل مدهش لا حدود له!؟

ثمة مدخل للموضوع لاستعراض وجهات النظر على جانب كبير من الاختلاف والتباين والتعقيد المتخصص حين يعبر جميع المهتمين بهذه الظواهر عن هذا اللاتشاكل بين ملكة الابداع والخيال الجامح غير المسيطر عليه بمعيارية العقل في اعطاء مواصفات جمالية- فكرية- فنية للعمل الابداعي تميزه عن المنجز الفوضوي العشوائي المسطح.

بعض من هذه الآراء تقول ان الجنون ظاهرة فريدة تجمع بين الاضطراب العقلي والنبوغ الابداعي لافكاك لاحدهما منها ... حيث كان يظن بعض الرومانسيين شعراء الليل والتصوف والاحلام ان العبقرية الحقة لا يمكن ان تخلو من قدر معين من الجنون، كما ان هذا اللون الاخير من الجنون يطلق عليه (ميشيل فوكو) (اللا-عقل) ضرب من الدروب المتوهجة او اشعاع خاص من الاشعاع الكاشف لاغوار النفس والوجود[1].

(1) الجنون في الادب، عالم الفكر، مصدر مشار اليه سابقا، د. محمد على الكردي، ص 29.

ويذهب (لانج) قريبا من هذا الفهم المتقدم عندما يعتبر الجوانب اللاعقلانية واللامنطقية هي الجوانب الحقيقية وحيث الجوانب العقلية والمنطقية هي الزائفة وينكر (لانج) اية امكانية للفرح الحقيقي او الانتاجية الابداعية للعقل الشعوري ففي عمله الواعي يظهر العقل الشعوري احادي الجانب محروما من وظيفته المعقدة كوسيط بين العالم الداخلي للغريزة والحلم والتهويم[1].

تصدى (ديكارت) بمنهجه في اعلاء شان العقل بحسم ان تكون للجنون او أي من مظاهر الاختلال العقلي والعصاب النفسي قدرة ابداعية وقد اكد هذه الافتراضية ميشيل فوكو من بعد ديكارت قائلاً: (الجنون هو التدمير الكامل المطلق للعمل الفني).

يناقش ديكارت فيقول : (ان القاء الشك على ما هو بديهي تماما انما يعد ضربا من الجنون.. اذ كيف لي ان اشك اني اجلس هنا الى جوار المدفئة وارتدي حلة نومي وامسك الصحيفة بين يدي، كما امسك بأشياء اخر غيرها!؟)[2].

وكيف لي ان انكر بان هاتين اليدين يداي وان هذا البدن بدني اللهم الا اذا قارنت نفسي بأولئك المجانين الذين اصابت الكآبة الصفراوية القاتمة أدمغتهم بالاضطراب والغشاوة حتى وصل الامر بهم الى ان يذهبوا هنا وهناك قائلين انهم ملوكاً بينما هم عراة تماماً او يتخيلون انهم اباريق او ذو ابدان زجاجية.. انهم على اية حال مجانين وقد لا اكون اقل منهم جنونا لو سرت على نهجهم[3] ويمضي قائلا: (اني انا الذي افكر فلا يمكن ان اكون مجنوناً)[4]، واقصى ديكارت عن الذات التي تشك كل من لا يفكر وكل

(1) المرض العقلي والابداع الادبي، د. شاكر عبد الحميد، ص 85.
(2) الجنون في الادب، مصر سابق، د.رشى الصباح،ص7.
(3) نفس المصدر السابق، ص7 ايضاً.
(4) نفس المصدر السابق، ص7 ايضاً

من ليس موجودا ووجود الفلسفة لديه وجود يتحقق في (اللاجنون) في حين يهبط الجنون الى درك اللاوجود[1].

ان امثلة عديدة جدا من فلاسفة وادباء وفنانين بقوا اغترابيين منعزلين لكنهم لم ينقطعوا عن عطائهم الفلسفي والفكري والفني ونقل رؤاهم وتجاربهم في اغناء الفكر الوجودي الانساني والنفاذ الى اعماق النفس البشرية واكتشفوا مجاهلها وانـاروا الطريق امام اجيال رغم كل ممارساتهم الانعزالية التي هي سمتهم الاغترابية الايجابية كما تشير على سبيل المثال سيرة حياة (ديكارت) اذ بقي يتنقل ويسافر متنكرا، محتجبا عن اقرب المقربين اليه... بينما عطّل الجنون (نيتشه) لاكثر من ثلاثة عشر عاماً قضاها مجنونا ثم مريضا وكان في جنونه معطلا عن أي عطاء فلسفي او ابداع...

فالغربة النفسية لدى المبدع حتى وان كانت في ثناياها عصابا نفسيا او انفصاما بالشخصية وليس جنونا مطبقا، فهي تبقى عنده غربة عدم ضياع في متاهة الذات المغيبة بلا رجعة مثلما هي لدى المجنون والعزلة النفسية، أي مبعث اغترابية المبدع رحلة طويلة شاقة وصراع واحتدام مع الذات والموضوع ليست مغيبة ولا مقطوعة الجذور والعلائق والروابط بالواقع الحي الديناميكي للآخرين... والاغترابي المنعزل نفسيا بأمكانه العودة والرجوع للتفاعل مع المحيط متى رغب واراد وبوعي وادراك سليمين ورحلة الفنان الاغترابي المبدع تشبه الغواص الذي يبحث فقط عن الاصداف التي في داخلها لآلئ... ورحلة الاغترابي تأمل الذات والمحيط بعمق قد يطول, انها ليست رحلة استجمام او رحلة ضياع في تعامله مع الحياة لا يعرف منتهاها او يجهل الغايات من رحلته، فهو يستطيع في كل وقت العودة الى شاطئ الانطلاق ثانية لانه يعي ذاته واغترابه اولا ويعي اغترابه عن موضوعه ثانيا...

الغربة النفسية الغير سلبية التي هي من اختصاص رجل الابداع في تعامله مع الحياة بكل ظواهرها تقوم على مبدأ المؤرخ المشهور الفيلسوف (توينبي) في تفسيره حركة

---

(1) نفس المصدر السابق، ص13.

التاريخ ونشوء الحضارات واندثارها انه مبدأ (التحدي والاستجابة) تحدي المحيط المستفز لفرد او مجموعة من الافراد يمثلون الصفوة او النخبة. . التي تأخذ على عاتقها مهمة الاستجابة والرد تجاه التحدي واستفزاز المحيط برؤى جديدة تتجاوز بواعث ومسببات هذا الاستفزاز. . ويذهب توينبي انه كلما كانت تحديات المحيط اكثر قسوة وشدة ووطأة يكون رد فعل الابداع الحضاري بالضد منها موازيا لها او اكثر بالشدة والاصرار والعزم... وكلما ضعفت في المحيط عوامل الاستفزاز والتحدي.. ضعفت امامها طرديا عوامل استجابة التغيير والتبديل...

ومن خصائص الابداع القدرة على تحويل ما هو سلبيي في المحيط ومظاهر الحياة الى قيم ايجابية جمالية تحل محل مظاهر الخلل السلبية والقصور والنقص في الكثير من جوانب الحياة، يمكنه من ذلك- المبدع- قدرته العالية على امتلاك الحساسية المعقدة الخاصة جدا والاستعداد الموهبي في تحويل ما هو سلبي الى ايجابي ... وبهذا لن تكون العزلة النفسية للمبدع، اغترابا سلبيا، مغيبا عن تأثيره في المحيط. يساهم في تخريب (مصنع الحيوية البشرية) كما يعبر غورديیف اذ يعتبر انفعالات الانسان السلبية المستمرة والخوف الدائم والاشمئزاز والغضب والتمزق كلها من مظاهر تخريب مصنع الحيوية البشرية. ويعبر سارتر عن نفس الفكرة : ان الوجود بذاته- أي الموضوع الذي لا وعي له، والوجود لذاته- أي الانسان في وعيه وضميره هما شكلا الوجود الانساني والانسان بلا موضوع لا يكون شيئا.

لابد من تفريق سريع هنا بين مفهوم الزمن في الاغتراب ومفهوم الزمن سايكولوجيا (نفسانيا) فالزمن لدى الاغترابي المبدع هو الزمن الوجودي الانساني الخلاق الذي اشار له (بريجسون) انه ما يعيشه الانسان بحيث لا يفترق عن الوجود الانساني كالدم الذي لا ينفصل عن القلب والجسم. وهو مفهوم او تعريف مغاير تماما لمفهوم الزمن سايكولوجيا اذ يصبح الزمن فيه موضوعا منفصلا عن الانسان يتأمله ولا

يعيشه يحصي الساعات والايام فينطوي على نفسه يتأمل بقدرة عزلاء وارادة مقعدة[1]، وهنا يترتب عليه حتى بدون ارادة مسبقة شكلا من اشكال الاغتراب السلبي في التعامل مع الوجود الانساني فاغتراب العزلة النفسية الذي يعتبر الزمن موضوعا للتامل لن يكون شخصا ابداعيا لسبب بسيط كونه لا يعي اغترابه الوجودي في الزمن ولا يعاين وجوده في الزمن الذي تحكمه ثلاثة ابعاد هي الحرية والفكر والارادة. لذا نجد ان العزلة النفسية لدى عموم او معظم الناس لا هي اغترابا ايجابيا منتجا يضيف جديدا للحياة ولا هي حالة طبيعية سوية بمعنى التكيف والانسجام والتسليم والتوافق مع المجتمع بما يديم حياته وحياة مجتمعه بحياة افضل أي انها تعيش الزمن خارج الزمن الوجودي الحقيقي. وهنا اود التذكير انني في مدخل الكتاب قد اشرت الى عبارات غير دقيقة المعنى ولا حقيقة المحتوى من مثل (طبيعي مع المجتمع) و(تكيف في المحيط) و(منسجم مع الكلية) و(متناسق مع البنية الاجتماعية) فهذه كلها عبارات لفظية لا صحة واقعية لها في التطبيق والممارسة وهي زائفة وتشير الى معان خاوية فالشخص الطبيعي المتكيف المنسجم المتوافق كلها توصيفات لانماط من التشريعات التي تنص عليها دساتير الامم وتمثل قوانين بيروقراطية فوقية تسمح بتبرير سوق القطيع العام المنسجم المتكيف بالوجهة التي تريدها المؤسسة او الدولة المشرعة كي تبقي على مصالح وامتيازات الطبقة الحاكمة ولفئة او شريحة معينة من المجتمع. واعتقد انني اوضحت ان سبب ذلك هو عدم وجود مجتمع طبيعي نموذجي سوي يطمئن للفرد مستقبله ومستقبل اجياله ويسعد حاضره من خلال ما اطلق عليه رواد العقد الاجتماعي ومن بعدهم هيجل (التسليم) و(الاذعان للمؤسسة والدولة) كي يقوم النظام ويحصل الفرد على حقوقه اذ بقيام النظام تكفل الدولة حقوق الفرد والمجتمع ولا اعني اكون بالاستنتاج والضرورة ادعو الى فوضوية غوغائية لا تقبل تنسيق علاقة الفرد بالدولة وتكون ارادة الفرد وحريته فوق الجميع لا ارادة المجتمع وحريته فوق الافراد انما ادعو الى خلق موازنة بين تسليم الفرد للدولة وتمثيل الدولة وفهمها لمعنى هذا

(1) التفاصيل اكثر يراجع مفهوم الزمن- بريجسون- الصراع في الوجود- بولص سلامة ص 299.

التنازل من جانب الفرد وان الدولة وجود معنوي تقوم مؤسساته المادية بارادة مجموع الافـراد. وللافراد منفردين او مجتمعين الحق في مناهضة الدولة باساليب (النظـام) وبحـصانتهم للحريـة التي يملكونها المسؤولة التي ينظمها القانون التي هي في كل الاحوال فوق وصاية الدولـة عليهـا او انتزاعها كحق من حقوق المجتمع والدولة مثال مقدس لا بديل عنه في العـصر الـراهن لكنهـا تبقـى مثاليتهـا ناقـصة وكمالهـا نـسبي وهـذا وحـده كفيـل بحـق الفـرد في تعـديل انحرافـات الدولة.

ثم باي مقياس معياري يمكن ان نحتكم فيه بان الانسان (س) انسان طبيعي وسوي لانه متكيّـف!! والاهم متكيّف وطبيعي بالنسبة لمن!؟ طبيعي وسوي كيف!؟ في التكيف القدري بان من بـديهيات الحيـاة التفاوت الطبقي والتمايز المالي والاجتماعي وفي الغاء الاهلية الحقيقيـة والكفـاءة التـي تـرجح الفـروق بـين مستويات الافراد!! هل نقول (ص) انسان سوي طبيعي لانه منغمس في تفاهة الحيـاة اليوميـة والاسـتمتاع بالسعادة المادية!؟.

في علم النفس (طبيعي) و(سوي) تعابير غير دقيقة والفاظ لا معنى معياري حقيقي لها وخير مثال على ذلك ان معظم علماء النفس واختصاصيي الطب العقلي والنفسي هـم غـير اسـوياء بالقيـاس الى نفـس المعايير التي يحكمون فيها على الآخرين انهم غير اسوياء. الخطأ في اعتبار التكّيف الانموذجي الطبيعـي مـع الحياة هو في السير المتوازي- الافقي المهادن لظواهر الفساد والاستبداد والانحراف والاستلاب والظلم... الـخ فهو اذن ليس حالة سوية وهذه تمثلها الكثرة الطاغية في اغلب المجتمعات. وهو على حـد تعبـير (هيـدجر) نماذج نسيان الوجود الاصيل الوجود الحقيقي وهم لدى بارسونز (الناس العاديون هم نماذج للادوار فقـط) وغياب او استلاب المجتمع او المؤسسة او الدولة حـريتهم مـنهم وارادتهـم واختيـارهم وتـدجينهم تنطبـق عليهم مقولة (كيركارد) الانحطاطية في الوجود. لذا فالاغترابي انسان لا متكيـف سـوي وطبيعـي في معياريـة تطابقه مع الجوهر المثالي لذاته ولقيم مجتمعه كما هي وليس وفق أي معيار آخر يضعه له غـيره لا يـرضي نوازعه الانسانية الحقة.

لابد من الاشارة للعزلة النفسية التي يمارسها متعاطي المخدرات حسب دعوة (الدوس هكسلي) اذ تمنح متعاطيها حسب رأيه رؤيا نافذة وتطلق من كيانه طاقة وقدرة غير عادية في تخصيب خياله واسعاده في شعور غير اعتيادي في تعامله مع العالم بما يزيد تجربة الابداع لديه عمقا لا مألوفا واثراءا لحساسيته الجمالية والفنية في رؤيته للعالم. وهذه تذكرنا بتعاطي (كولن ولسون) للمخدرات جاعلا من نفسه جسدا وعقلا وشعورا حقل اختبار نقل لنا فشلها في احد كتبه ونظريته في الرابوت (Rabout) الذي اعتمدها في كتابه (الشعر والصوفية) والتي تعوّض الانسان عن استخدام المخدرات للوصول الى نفس النتيجة وهي على حد فهمي تمثل اخصاب المخيلة البشرية عند الانسان بالقدرة الارادية المتحكمة في اللاشعور او الشعور الباطني للانسان وتحفيز اتساع (رادار) الرؤيا والنفاذ الى جوهر الاشياء وفق الحاجة المطلوبة في الوصول بالرؤيا الصوفية الروحانية المتسامية التي تعوض صاحبها اللجوء الى استخدام العقار المخدر. متعاطي المخدرات المبدع الكاتب او الفنان او الانسان العادي على السواء, انما يظل تحت سطوة المخدر وسلطته في جعل ذاته هو العالم باكمله والحياة بواقعيتها وخيالها انما بؤرتها المركزية هو (ذات) متعاطي المخدر فيبقى يعيش لفترة مؤقتة فترة مفعول العقار في عزلة نفسية سلبية منكفئة مكتفية بذاتها هروبية من تفاهة الحياة اليومية ورتابتها او تعاستها وشقائها. فاغتراب من هذا النوع اغتراب زائف موهوم بطاقة غير عادية يستلهمها من مصدرها (المخدر) فهو اذن اغتراب مصنوع كاذب يغذيه وهم النفاذ والاستبطان والكشف والرؤيا التي تحقق لصاحبها قدرة حقيقية على تأمل الذات بعمق.

واغتراب من هذا النوع تنتفي عنه الصفات الايجابية والابداع لان الحواجز السلبية تحيط به وتحده وتنضح منه من كل الجوانب المميزات التالية:

- فهو اغتراب زائف اولا لانه ناشئ عن حافز مصطنع مبعثه (المخدر). وليس الواقع او الشعور الحسي اللذان هما وحدهما يبعثان في الانسان شعورا اغترابيا صائبا في علاقة الذات والموضوع والطبيعة وبقية الظواهر الاخرى. والاغتراب غائية ينفّذها المخدر ويعدمها كون الذاهب في رحلته المخدّرة لن يعود بحصيلة تضيف للحياة شيئا

او للمفاهيم والتصورات بعدا, فأين مبدأ التحدي والاستجابة الذي يمثل الـف بـاء أي شـكل اغترابي سليم. وفي رحلة متعاطي المخدر في الذهاب فقط لا وجود للموضوع ولا وجـود لـرد فعل الاستجابة فتصبح العزلة النفسية تحـت تـأثير المخـدر عزلـة سـلبية صرفـة ان لم تكـن مرضية.

- اغتراب المخدر بالعقار زائف لانه مغيّب عن الواقـع الحقيقـي ولا يـسمح لـصاحبه الاسـهام في مـصنع الحيوية البشرية.

- اغتراب المخدر زائف مغيّب عن الواقع الحقيقي يفقد صـاحبه القـدرة او الرغبـة في نقـل تجربتـه مهما حاول استجماع ارادته وركزها وكرسها لتلك المهمة ومن يطلع على تجربة كولن ولسون مـع المخدر يتأكد له ذلك فالشخص المخدر حتى وان كان مبدعاً مرموقا فهو اثنـاء ممارسـته التخـدير يقع نتيجة مفعول المخدر فريسة تجربة تشظية خيالية وتشتت فكري سـيتداخل فيـه اللاشـعور بالشعور والمحسوس. ولا يتفق ولا يتوائم مع استجماع صـاحب تجربـة المخـدر في امكانيـة نقلـه كتجربة كشف ابداعي ووصف لعوالم لا مرئية. واذا افترضنا ان نقل تجربة الفرد المبدع المتعـاطي للمخدر يستطيع نقل هذاءاته وتصوراته السريالية الغامضة المتداخلة المعقدة على آلة طابعـة او ورق طباعة فستكون التجربـة فاشـلة حـتما وغـير كافيـة لان تكـون ابـداعا. لان (تراخـي) اللغـة تستمد مقوماتهـا مـن تراخـي المخيلـة الوهميـة العـصّية اغلـب الاحيـان الى التجربـة اللـسانية-اللغوية الموحية ناهيك عن غياب الاتساق الجمالي وخلوها تماما من الابـداع، فاتقّـاد اللغـة ينبـع من اتقّاد وحدّة المخيلة. وكلما استجمع متعاطي المخدر قدرته بغية الافادة من تخصيب مخيلتـه من تجربة تحت المخدر ابداعيا وفي تركيز سـيطرته الاراديـة وتفعيـل صـمام نـاظم الحريـة التـي يستـشعرها وجمـوح الخيـال الى مـديات اوسـع وتعيـين روح الهـدف، فـان التـشظية والفـوضى والعشوائية والدوار والضياع وعدم وضوح الرؤيـا هـي التـي تبـدي لـه جميـع الاشـياء والظـواهر تحكمها وتتحكم بها، فتضيع على المبدع متعاطي المخدر هدفـه الوحيـد الـذي يـشير لـه (فرانـك بـارون): مـن ان هـم المبـدع عـادة مـا تـسيطر عليـه حاجـة غلابـة لاكتـشاف النظـام الكامـل

وتحقيقه سواء فيما يحكم منها الاشياء او ما يحكم منها اسلوب وجمالية ولمسات انسانيته على عمله الابداعي المتخلق عن تجربته وهو ما ليس باليد.

ولتأكيد اهمية النظام الكامن في كل الظواهر والاشياء حتى التي يقوم الانسان بصنعها وخلقها ابداعيا وجماليا يشير (جبسون) ايضاً الى اهمية عملية استقبال المبدع من معلومات وتخزينها ومعالجتها وتنظيمها بطريقة جديدة تتسم بالمرونة في العمل الابداعي والابداع هي محاولة تنظيم العالم الداخلي بعلاقته بالعالم الخارجي فاين هذا من الفوضى والعشوائية والتهويمات السائبة التي تسيطر وتحكم عالم المريض المخدّر والذهانية والسلس الفكري نتيجة تعاطي المخدر التي تتحكم جميعها في اعدام شعوره الوجداني النفسي.

وقد تكون دعوة هكسلي ضرورة تنظيم توزيع المخدرات للناس كمثل تنظيم حصولهم على المشروبات الروحية والسكائر يبدوا قد لاقت قبولا مثلما لاقت رفضاً ربما يكشف عنهما المستقبل. وهناك تحقيق ظريف لكولن ولسون اشار فيه ان هكسلي استخدم المخدرات تحت رغبة شحن خصوبة خياله الابداعي وهو في سن الستين بعد ان قطع شوطا طويلا في العطاء الادبي والفكري لم يكن تعاطيه المخدرات احدى حوافز ابداعاته التي تركها او الهامه الثقافي. ويقول (جاستون باشلر): لاحظ (ادموند جالو) ملاحظة نقدية بخصوص (ادغار الان بو) واصفا افيونه افيون متخيّل. وهو متخيل قبل الكتابة ومتخيل بعدها ومتخيل خلالها ولكنه ليس مكتوبا ابدا خلال التخيّل ومن سيبين لنا الفرق بين الافيون المعاش وبين الافيون الذي يقتحمه الخيال!؟. ان خيال الانسان اقوى من كل السموم وان (ادغار الان بو) يعطي للخشخاش احدى خصائص تجربته الاكثر جاذبية[1]. يصف كولن ولسون الخيال بانه كلمة سيئة الحظ لاننا نربطها على الدوام بالاوهام الخيالية والكذب فيما اساس الخيال انه وسيلة لنفاذ البصيرة ويضيف بان

(1) الثقافة الاجنبية العراقية/ انشائية حلم اليقظة تاليف جاستون باشلر/ ترجبة ابو يعرب المرزوقي ع2 1982 ص109.

ملكة الخيال ليست غايتها ان تسمح للناس ان يعيشوا في عالم الخيال بل ان تمكنهم من توجيه العقل نحو اوسع معنى ممكنا للحياة [1].

واخيرا يقارن الاستاذ الدكتور شاكر عبد الحميد بين الخيال الخصب وعناصر الابداع الفني من جهة وبين الخيال المريض العضوي الدائمي الذي سببه المرض العقلي والنفساني والخيال المستجلب نتيجة تعاطي المخدرات الذي يعطي ايضا الوظيفة الفسلجية السوية للدماغ في علاقته باللاشعور من جهة اخرى قائلا : (الخيال الذي هو عنصر الارتباط بين الابداع الفني والمرض النفسي وعنصر الاشتراك بينهما ان خيال المريض ومتعاطي المخدرات هو عادة ما يكون خيالهما سلبيا غير منظم وغير متحكم فيه غير منتج بينما خيال المبدع بعكس ذلك فهو ايجابي منظم قابل للتحكم فيه وتحويله الى اعمال ابداعية، والخيال المريض لدى كليهما دون شك نقيض الخيال الابداعي وان اشتركا أي الخيال الابداعي والخيال المريض في بعض المظاهر مثل تلقائية الصور والتداعيات البعيدة والتهويمات الحرة لكن هناك بالطبع الفروق الخاصة بالتنظيم والارادة والتحكم والانتاجية والقابلية على التطوير)[2].

---

(1) الشعر والصوفية، كولن ولسون ص98-124.

(2) المرض العقلي والابداع الادبي مصدر سابق ص211 بتصرف.

الفصل السادس

الجنس والفلسفة

- الجنس/ التملك والمشاعية
- اشكالية الجنس في الحضارة المعاصرة

الجنس/التملّك والمشاعية

1.مشاعية الجنس والتملك:

منذ عصور الحضارة اليونانية القديمة نعثر على عبارة افلاطون, في دعوته الى مشاعية النساء والثروة, حتى لا يكون القتال من اجلهما و تنشب الحروب بسببهما.

من الواضح ان النساء والثروة كانت مسألة تحظى بأهتمام الفلاسفة اليونانيين الزاهدين بهما, في محاولتهم وضع قوانين وتعليمات دستورية ملزمة تنظّم حياة المجتمع وتنأى به عن المنازعات والاقتتال خاصة بين كل من أثينا وأسبارطة, كما حدث في حرب طروادة التي خلّدها هوميروس في الالياذة, وتسببت بها امرأة (هيلينا) زوجة ملك اسبارطة التي احبت(باريس) ابن ملك طروادة وهربت معه وكان ماوقع من حرب وسفك للدماء بسببها.

وفي تقصّينا معرفة صحة وصواب دعوة افلاطون لمشاعية الجنس والثروة في عصره, نجد انه كان من مميزات حضارة اليونان تقبّل مثل هذه الدعوة التي نعتبرها نحن الآن من مخلفات وارث المجتمعات البدائية الوحشية المتخلفة. في ان يكون جميع النساء وبلا استثناء زوجات مشتركات للرجال بحيث لا يكون لكل واحد منهم زوجة واحدة خاصة به, ولا لكل امرأة زوجا واحدا خاصا بها, ويكون الاطفال مشتركين بالنسب لا يعرف الولد اباه ولا يعرف الاب ابنه لذا كان الى مرحلة متقدمة من الحضارة الانسانية تؤصل الانساب بين القبائل البدائية في العصر الزراعي على أمومة المرأة وانتساب المولود للأم لا للأب غير المعروف. كما كان تبادل النساء بين القبائل معهودا به ومعمولا به, هذا غير سبي النساء في المنازعات والحروب حتى الى وقت قريب من التاريخ الحديث.

وبالعودة الى عصور البدائية الحجرية, وبالتحديد الى عصر الصيد والالتقاط, الذي يسبق عصر بداية صنع الانسان للحضارة في اكتشافه الزراعة والري وتخزين الحبوب وتدجين الحيوانات. نجد ان النساء والتملّك المشاعيين لم يكونا بنفس الاهمية في التجمعات البشرية البدائية المشاعية. ولم يكونا متكافئين كسبب مباشر باحتمال نشوب

النزاعات بين الرجال والاقتتال على الاستئثار بهما. وانهما بالنتيجة كانتا عاملين في هدرهما اخلاقيات تلك التجمّعات المتنقّلة, هذا في حال جاز افتراضنا ان انسان تلك المرحلة (الرجل) كان متواضعا مع غيره من الرجال على عرف اخلاقي في أبسط معانيه واشكاله ان جاز التعبير, عرف مشاعي ينظّم امتلاك الرجال للنساء, علما ان الانسان المشاعي الوحشي البدائي لم يكن يعرف التواصل باللغة الشفاهية, ولا يعرف الكتابة التي هي من اختراع السومريون في بلاد ما يسمى ميزابوتوميا (ما بين النهرين), بعد آلآف السنين من مغادرة عصر الصيد المشاعي والزراعي القبائلي, كما ان المرجح ايضا عدم معرفة الانسان البدائي لأدنى قيمة اخلاقية ابتدعها الانسان في مراحل تاريخية حضارية لا حقة نشأت مع ظهور الاديان الوثنية و السماوية, ولم يكن هناك ماهو اخلاقي في الحياة البدائية الاولى.

اذن المرأة والتملّك المشاعي لم يكونا عاملي استثارة للمنازعات والاقتتال بين الرجال. وان الدراسات الانثروبولوجية(علم دراسة الانسان) التي تعتمد التنقيبات الاثرية في اطلاق فرضياتها التخمينية, تذهب ان الانسان البدائي لم يكن يعرف معنى اقتران الرجل بأمراة واحدة معينة لا غيرها, ولا المرأة تعرف معنى اقترانها برجل واحد دون غيره ايضا. لا في صيغة تملّك الرجل ولا في صيغة اتفاق تعاقدي بين الرجال والنساء عموما. واكثر ترجيحا ان المرأة والرجل كلاهما لم يكونا مدركين ان الجماع الجنسي هو وسيلة التكاثر وحفظ النوع الا في مراحل تاريخية متقدمة من ممارسة الجنس والانجاب بشكل عفوي ناتج عن ممارسة الجنس لاشباع اللذة والمتعة.

اما الثروة فانها تشكل مرتبة ثانوية بالأهمية على اعتبار انها ملكية متواضعة جدا حتى في مقاييس تلك الازمنة, وليست ملكية استغلالية مجحفة تستحق التنازع عليها والاقتتال من اجلها.

فهي ملكية بسيطة لا تتعدى الطعام وادوات الصيد والكهف والجلود وما تجود به الطبيعة. فهي لا تشكل عامل احتراب وتصفية بين الرجال, والثروة الطبيعية لبساطتها صعبة التملك الانفرادي الاناني لتكون عامل فتنة قتالية الا في مراحل متقدمة جدا على

مجاوزة العصور الحجرية الكهفية المتوحشة, حين اصبح التملّك قيمة استغلالية في استملاك الاراضي الزراعية الشاسعة وامتلاك قطعان الحيوانات الداجنة ووسائل الانتاج الاخرى والاستئثار بها دون الاخرين.

ويمكن القول ان المشاعية الجنسية والتملك كانتا سببا مهما في بقاء الجنس البشري الذي كان يتهدده الانقراض من قبل الوحوش الكاسرة المفترسة من جهة, وقسوة الطبيعة التي لا ترحم من جهة اخرى, كانت المرأة ملكا مشاعا لكل الرجال في الحفاظ على الانجاب والتكاثر وتوّحيد الرجال ضد الاخطار المحدقة بالانسان كنوع. لقد كان الانسان البدائي يحرص على عدم فقدان اشخاص من نوعه في ظروف معيشية صعبة كان فيها الانسان البدائي يقتات الجيف والحيوانات النافقة في ندرة وقلة الحيوانات التي كان يصطادها بصعوبة, كما نشأت في مرحلة لاحقة قبائل أكلة لحوم البشر. فرجل تلك العصور لم يكن يعرف اهمية ان يمتلك هو دون غيره لافي الجنس ولا في التملّك الطبيعي, وفي مراحل لاحقة كان يجري تبادل النساء بين القبائل والتجمعات كسلعة تداولية. ثم من العسير جدا اعتبار الانسان البدائي مجردا من عاطفة الحب والاناسة الاجتماعية مع غيره من جنسه البشر, فهو يأنس بتلك العلاقة الاجتماعية مع غيره من نوعه ويتأنسن بالطبيعة بهذه الرابطة ككائن نوعي اجتماعي بالفطرة. وفي غير ذلك محال ان لا يكون انقراض الانسان حاله حال انقراض حيوان الماموث والديناصورات قد حصل.

اذا تقدمنا مراحل طويلة من عمر وعصور البشرية البدائية, وبعد معرفة الانسان للعائلة والقبيلة, ووضعنا رحالنا في عصور ماقبل التاريخ عند السومريين والاكديين والبابليين والاشوريين. نجد ان مشاعية الجنس قد اخذت صيغة البغي والدعارة المنظّمة لدى السومريين ابتداءا, فقد كانت المرأة الراهبة في المعبد والمرأة في المجتمع كلتاهما يمارسان الدعارة كتعبير اخلاقي وطقسي مقدّس من قبل الكهنة ورعايتهم له, وتعتبر تلك الرعاية الوثنية المقدسة للدعارة بمثابة ميثاق ديني اخلاقي متواضع عليه ووجوب ممارسته مجتمعيا. وقدسيته تنسحب ايضا على دلالة الخصب الطبيعي في تجدد الحياة

والنماء المستمر المبارك حسب معتقداتهم. وان اول بيت للدعارة في التاريخ البشري كان من ابتداع السومريين واطلقوا عليه اسم (ميثقديم). Methikdeam اذن كان الكهنة الوثنيون ينظّمون تلك الاباحية(الدعارة) الجنسية بالقداسة التي ابتدعوها ولم تكن في معايير عصرهم تشي بأي نوع من التسفيل الاخلاقي والعمل المشين اجتماعيا, خاصة في تزكيتهم تلك الدعارة كهنوتيا وثنيا, اذ وصل الحد الى الألهة عشتار البغي التي كانت تمارس الجنس مع عبد اسود تختاره كل مرة لتروي ظمأها الجنسي بعد اذن الملك زوجها في قضاء حاجتها مع العبد الذي يصارلاحقا الى حرقه حيّا في طقس وثني, وانتقام سادي غامض. كما ان راهبات المعبد كنّ يمارسن البغاء مع الزوار الاجانب ايضا.

2. المشاعية في المفهوم العصري:

في المجتمعات الرأسمالية تقلصّت الى ابعد الحدود ليس مشاعية الثروة و المال فحسب, بل و حتى مشاعية توزيعها الاشتراكي العادل من اجل رخاء الناس كل الناس.

وباتت هذه التطلعات الاشتراكية من (يوتوبيات) عصور الانقراض التي عفا عليها الزمن و تجاوزها التاريخ, ليحل محلها في الاولوية الاباحية الجنسية والدعارة المنظّمة و انحلال الاسرة وانحدار الاخلاقيات الجنسية الى مراتب حيوانية بهيمية. علما انه لا توجد مشاعية جنسية حيوانية الا في فترة محدودة هي موسم التكاثر, وممارسة الحيوان للجنس عنده ليس بافضل منها لذّته بالاكل فقط, بعكس الانسان الذي يجد متعة الجنس افضل من متعته بالاكل, لذا تعتبر مشاعية الجنس عند الحيوان حتى و ان لم يدرك ذلك أعلى مرتبة في نظامها الطبيعي من اباحية الجنس الآدمية المبتدعة في المجتمعات الغربية الرأسمالية, بأسم ممارسة حرية الجنس كحق مكتسب في الاباحية وفي ازالة حواجز التحريم الجنسي نهائيا في زنا المحارم والديوثية وغيرها من انواع الجنس الشاذ.

كما ان المجتمعات التي نادت قبل قرن من الآن باشتراكية الثروة تراجعت لديها اباحية الجنس, و بقيت تلك المجتمعات متمسّكة بأهمية بقاء الأسرة و تنظيم الجنس

بالزواج, علما انها لا تعترف باخلاق الدين مصدرا لذلك, و انما تعتمد على اخلاق الانسان المتحضر وسنأتي عليها لا حقا.

السؤال الذي تتناسل عنه عشرات الاجوبة الجاهزة, هو لماذا انحلّت الاسرة في المجتمعات الغربية ولم يحصل ذلك مع الشعوب الشرقية؟ هل بسبب حصانة الدين وحده ام بسبب مؤثرات اخرى؟

هل تتحمل المرأة مسؤولية انحلال اخلاقيات الجنس في الغرب, وما دور الرجل بذلك؟

هل لعبت المرأة دورا تخريبيا سياسيا واقتصاديا, شأنها شأن الثروة المتراكمة في جيوب حفنة من الاغنياء الملياردديرية والمليونيرية, ؟ وفي مؤسسات احتكارية عملاقة.

هل المرأة والثروة متلازمتان كسبب انحلال الاسرة اجتماعيا, وصولا الى تدمير اخلاقيات المجتمع المتواضع عليها؟

ولماذا نقصر اخلاقيات الدين في قيمومته والوصاية على اخلاقيات المجتمع في تماسكه الاسري؟ وكيف يمكننا الاحتكام في تقييمنا اخلاقيات المجتمع مع الاقرار بادانة ان النساء والثروة سببا التدمير الاسري والاخلاقي الاجتماعي؟

واذا سحبنا النقد الاخلاقي الينا, ألم يكن في مجتمعاتنا قبل وبعد الاسلام خروقات جنسية فاضحة ودامغة تبدأ بممارسة البغاء العلني, تلاها خليفة المسلمين والامير والسلطان والقائد الذي يملك كذا عدد من المحظيات والجواري والغلمان وما ملكت ايمانه ممن لا ينالون حظوة الجماع والنكاح معه مرة واحدة كل عام؟ ما عدا الزوجات الاربعة اللواتي يجري عليهن تدويرحكم الطلاق للهروب من فضيحة المخالفة الشرعية, في سحب الدين غطاءا للمستور في ظهور الالتزام بتعاليم الشرع والدين ان الزوجات الاربع كاف لا اكثر. اليس في هذا مشاعية جنسية انثوية في مضاجعة كذا عدد من النساء لرجل واحد يتشدق بالذكورية المالكة والمتسلطة على الانثى وهوعبد شهوته التي يعجز من اشباعها؟

3. الاباحية الجنسية بين النظامين الراسمالي والاشتراكي:

هل كان من المفروض ان النظام الاشتراكي الشيوعي مقدّرا له بعد ان ينجز بنجاح توزيع الثروة توزيعا اشتراكيا منصفا عادلا, ان يرافقه انحدار مغاير في الوصول الى نوع من الاباحية الجنسية تقوّض الاسرة واخلاقيات المجتمع كما حصل في مجتمعات النظام الرأسمالي حتى من غير توزيع عادل للثروة.؟

بما يتعلق بهذا التساؤل قبل الدخول في تفاصيل, أشير الى معلومة, انه على خلاف المتداول عن مشاعية الجنس في النظام الاشتراكي الشيوعي, ان ماركس انكر المشاعية الجنسية واستهجنها من منطلق تقويضها البناء الاسري وتماسك العائلة والمجتمع, وبذلك وضع حدا فاصلا بين مشاعية الثروة التي يسعى النظام الشيوعي في مراحل متطورة من تطبيق النظام الشيوعي ضرورة الوصول لها وبلوغها كحتمية تاريخية مهمة, وبين مشاعية الجنس التي تستهدف نظام الاسرة بمقتل يتوجب الاحتراز منها وعدم الانغماس بها. وليس مؤكدا عندي ايضا ان كان فريدريك انجلز قد ذهب في مؤلفه الشهير(اصل العائلة) نفس المنحى ام لا؟ حول مشاعية الثروة ومشاعية الجنس.

ولتوضيح هذه المسألة الهامة على قدر المامي المتواضع بادبيات الفكر الماركسي اجازف بتحليلي واقول ان النظام الشيوعي بحسب اهتدائه بالنظرية الماركسية ومنهج المادية التاريخية, اعتبر الشيوعية آخر مراحل تطورانحلال الامبريالية الراسمالية يعقب افولها وانهيارها الحتمي, وبعدها سيمضي النظام الشيوعي الى مراحل متطورة من تعزيز الاشتراكية وتطويرها قبل وصولها الى حتمية تطورية تاريخية معقّدة جدا تشي بانحلال الدولة, ليتولى الشعب ادارة شؤونه بنفسه وربما بمساعدة مؤسسات بديلة لا تمثل الدولة بمفهومها الحديث. لكن سوف لن يبقى هيمنة لسلطة ومؤسسات دولة فاقدة لمبرر وجودها اصلا في تمثيلها مصالح طبقية في مجتمع لا طبقي, وقتها سينعدم اي تملّك فردي لتحل محله مشاعية مالية وامتلاك شعبي مباشر للثروة. لكن الاهم من كل ذلك ان هذه المراحل النظرية الافتراضية لن تشهدها أجيال عمرية محصورة بمئة سنة من الحياة على ابعد التقديرات المستقبلية في توقع اطالة معدل عمر الانسان ليشهد مراحل من الحياة

تحتاج كذا الف عام. . في تطور النظام الشيوعي ووصوله مراتب عليا في التطور الذي سيشهد انحلال الدولة. وهو ما لايتاح لاحد اليوم الجزم بان هذه الافتراضات النظرية التاريخية ستحصل ام لا في عمر البشرية وتطور النظام الشيوعي؟

التفكيك الاسري قبل الغرب الرأسمالي ليس في مشاعية الجنس وحده, ولكن في مشاعية تردي الاوضاع المعاشية التي شهدها النظام الاشتراكي قبل انهيار مركزيته في تفكك الاتحاد السوفييتي القديم بداية التسعينيات. الذي كان بالضرورة يترتب عليه انهيار المنظومة الاخلاقية المجتمعية الاسرية وهو مالم يحصل.

في المقابل بقي النظام الراسمالي في متاجرته بالاباحية الجنسية كواحدة من حقوق الانسان التي يغيظ بها النظم الاشتراكية, وتكدّس المال الاحتكاري الاستغلالي بطبقة ثرية متخمة ومجموع يعيش ضياعه في الاباحية الجنسية وانحلال النظام الاسري في تفشي الاستهلاك الجنسي غير المقّيد بأية موانع او محرمات تضفي عليه نوع من الانسانوية الاخلاقية التي اعتادتها العصور البشرية.

وأجد ان هناك استدراك لا بد من التلميح له حول تجربة النظام الاشتراكي مع اخلاقيات الجنس والتماسك الاسري, بان المجتمعات الصينية والنظام الذي يعيل ويقود اكثر من مليار ونصف المليار في حياة انسانية يشبع فيها الفرد والمجتمع جميع حاجاته الاساسية في حياة كريمة في التامين الغذائي والصحي والتعليم ومستلزمات الحياة الاخرى, من ضمنها توفير الكرامة الاخلاقية الجنسية في منحيين, الاول منحى عدم التفريط بالبناء الاسري ماديا وجنسيا, والمنحى الثاني عدم هدر اخلاقيات المجتمع بنوع من الاسفاف الجنسي المبتذل التي تتمشدق به الراسمالية المتغوّلة اقتصاديا والمنخورة اخلاقيا وجنسيا في ما لابراء منه الا في انحلال الراسمالية ومغادرتها مسرح التاريخ المعاصر.

4. العاملان الاقتصادي والديني في البناء الاسري:

اصبح من المتعذر جواز ربط الاباحية الجنسية التي يشهدها العالم على مستوى الفرد ومستوى الجماعة من غير ما ربط ذلك بفلسفة النظام السياسي الكلّية. وان الربط الاباحي الجنسي بحرية الفرد الشخصية وحقوق الانسان انما هو لعبة استغفالية يعمد لها النظام الرأسمالي التستر على نهجه الاستغلالي اللاانساني المقيت المدان.

النظامان الاشتراكي والرأسمالي يفترقان في تفسيرهما المختلف حول انحلال الاسرة وتدهور اخلاقيات المجتمع في شيوع الاباحية الجنسية, وأهمية ربطهما بفلسفة النظامين كلا على حدة, فالاباحية التي يصورها الغرب واحدة من الحريات الشخصية وحقوق الانسان لا يلغي الطابع الاستلابي المقيت للمجتمع الغربي اقتصاديا وسياسيا واخلاقيا. وهذا لا يلغي تأشير حقيقة البناء الاسري في المجتمعات الاشتراكية والتمسّك بالاخلاقيات العامة, وكانه قد اعدم امامه فرص الحياة في حقوق الانسان وممارسة الحرية الشخصية المتداخلة مع الحرية العامة المكفولة في النظام الاشتراكي.

من بين عشرات الاجوبة الجاهزة في معالجة اشكالية تفكك الاسرة وتفشّي الاباحية الجنسية يبرز العامل الديني المنقذ من الضلال على حد تعبير الغزالي, على انه حامي الاخلاق في الماضي وسندها في حاضرها وأمانها في مستقبلها وفي هذا تعميم غير منصف, بدليل انه يلغي اليوم التعددية الدينية وفلسفتها الدينية المميزة المتفردة, ويلغي ايضا رابطة ووصاية ايديولوجيا النظم السياسية على الدين وتبعيته لها, فنظرة المسيحية للاباحية الجنسية هي غيرها نظرة الاسلام او البوذية وهكذا في اديان لاحصر لها.

لا اعرف بالضبط اين قرأت معلومة تفيد ان من مجموع سبعة مليارات نسمة تستوطن الارض عام 2017 من بينهم ست مليارات انسان يؤمنون بالدين ووجود الخالق الله, ولكنهم لايؤمنون باخلاقيات الدين تقود الحياة, وان المليار الباقي واعتقد انا اكثرمن ملياري انسان يتوزعون بين ملحد وغير مؤمن لا يؤمنون ايضا باخلاقيات الدين تقود الحياة.

وهنا يبرز امامنا النفاق البشري ازاء مهمة الدين في اصلاح اخلاقيات المجتمع والحفاظ على مستقبلها. عندما نجد الخرق الجنسي- الديني يأخذ صفة التطرف في استهدافه معاقل المقدسات الدينية في تحدّ سافر لسلطة ايديولوجيا الدين. ومثاله التطرف الجنسي الشاذ الذي لا يتوقف عند الزنا بالمحارم والشذوذ والديوثية, يعطينا مؤشرا واضحا انه لا العامل الاقتصادي وراء المشكلة ولا رغبة الدين معالجتها, فهي حرية جنسية وحق من حقوق الانسان الذي يلجم الجميع ومؤمن قانونا كما تذهب له المجتمعات الغربية.

5. تسليع الجنس؟:

تسليع جسد المرأة وارتهانه بالمتعة واللذة لا يحيلنا الى سبب معيشي او اقتصادي, يتخفّى وراءه الدافع الغريزي غير المعلن في الرغبة الشديدة تكسير المتواضعات الاخلاقية التي كانت سائدة بصرف النظر عن كونها مستمدة من خلفية دينية او مستمدة من اعراف مجتمعية سائدة, هذا ما تشهده المجتمعات الغربية.

واذا اجرينا مقارنة بسيطة بين دخل الاسرة في مجتمعاتنا الشرقية وتحديدا العربية الاسلامية, نجدها اوطأ كثيرا عنها في معظم بلدان العالم- باستثناء دول الخليج العربية- ونجد المفارقة في تسليع الجنس غربيا لا يقوم على دعامة دخل الفرد او الاسرة والذي كثيرا مايأخذ مقوماته من اشباع حاجات الانسان الضرورية المؤمنة للجميع تقريبا لكن بمستويات متفاوتة, مع ذلك نجد الممارسات الاختراقية الجنسية المتطرفة بشذوذها واستباحة كل الاخلاقيات الطبيعية ذات المصدر الديني او المجتمعي على السواء وعبور جميع حواجز المنع والمحرمات الجنسية هي سيدة الجنس. وهنا ينتفي ان يكون لمستوى دخل الاسرة اي دور في الموضوع في تفشّي الاباحية الجنسية في الغرب في مقابل حقيقة رغبة وغريزة تحطيم المرتكزات الاخلاقية السائدة.

اما في مجتمعاتنا الشرقية العربية الاسلامية يكون انحدار كسر المحظورات الاخلاقية في ممارسة الدعارة والبغاء مبعثه في الغالب العوز المعيشي والحاجة لتوفير مستلزمات

الحياة الصعبة, لكنه يبقى محصورا في نطاق ضيّق اجتماعيا بعيدا عن التأثير المباشر العام الذي يجعل من السقوط في الانحراف الجنسي بديلا لأخلاق المجتمع المتعارف على حمايتها بشكلها الطبيعي العام. وهي بهذا تكون مختلفة جدا عن الاباحية الجنسية المتداولة اجتماعيابعيداعن مؤثرات واسباب المعيشة في الغرب, وتكتسب مشروعيتها الزائفة في التمرير على انها حق لحرية الجنس المكفولة كحق من حقوق الانسان فيما يجسده الواقع الغربي ان الاباحية الجنسية هي الاخلاق الجنسية ان لم تكن المرتكز الوحيد لها على صعيد الحياة الترفيهية.

على عكس ما نجده في مجتمعاتنا الشرقية ان الجنس مرتكز المحافظة على الاخلاقيات المجتمعية الطبيعية في بقاء الاسرة, وان العوز والحاجة رغم اهميتها في الحياة الصعبة, نجد ان الهاجس الذي ينتظم السلوك العام هو الحفاظ على تماسك الاسرة من الانحلال الذي هو عماد بقاء المجتمع كيان موحد غير ممزّق تسوده اخلاقيات الطبيعة السوّية في الزواج والانجاب الاسري.

اشكالية (الجنس) في الحضارة المعاصرة

توطئة:

من المتعذّر الاحاطة الشاملة بالكتابات والدراسات التي تناولت موضوعة الجنس, كملازمة انسانية بيولوجية غريزية فطرية رافقت وحفظت الوجود البشري من الاندثار بالصميم, مذ وجد الانسان في عصور موغلة بالقدم. وتعاقب دور الجنس في تحولات متنوعة مؤثرة وكبيرة, كعامل محرّك للتاريخ والاديان. وتعددت الدراسات الفلسفية والعلمية والتاريخية والثقافية والنفسية والاجتماعية التي تناولت الواقعة الجنسية وتأثيرها في الحياة القديمة و المعاصرة.

نحاول هنا طرح مقاربة في دراسة الجنس من منظورين بعيدا عن تلك التناولات, الاول منظور الاخلاق الجنسية المتعالقة مع منظومة القيم الاخلاقية السلوكية والاعراف السائدة مجتمعيا, والثاني منظور التعالق الجنسي كسلوك مجتمعي مع الحداثة والمعاصرة في الحياة سلبا اوايجابا, وما يهمنا في المجتمعات العربية الاسلامية هو قصدية مدى امكانيتنا كشف ان يلعب الجنس دورا مؤثرا في ردم تخلفنا عن الحداثة او تحفيز تقدمنا منها وتحقيقها في حياتنا بعدما اصبحت لدينا اشكالية تجديد الفكر الديني(نقد ومراجعة التراث العربي- الاسلامي) بؤرة مركزية في التجاذبات الفلسفية - الثقافية في كيفية توظيف تلك المراجعة النقدية لموروثنا الفكري الديني في مسعى تحقيق نهضة حداثية تجديدية عندنا تأخرنا كثيرا عن ادراكها في حياتنا ومجاراتنا العصر بها.

نعيش منذ بدايات القرن العشرين اشكالية المسألة الجنسية التي لا تقل خطورتها واهميتها, من نفس منطلق محاولة استحضار(اصلاح الفكر الديني) في اعتماده عامل تنشيط الحداثة والمعاصرة لدينا في ممارستنا النقد الديني في جنبة, ومسعى ان يكون (الجنس) ومنظومته الاخلاقية وتنظيمه في حياتنا عامل يقظة تنويرية تقدمية في حياتنا, لا مصدر انحلال وتدهور واعاقة لتقدمنا من جنبة اخرى, ونسعى تماما لأعطاء مراجعة وتجديد الفكر الديني والتراث عموما مثل هذا الدورفي حياتنا في تلمسنا تحقيق نهضة

حضارية, ونأمل ان يضطلع تنظيم الاخلاقية الجنسية الاسرية والعامة بمثل هذا الدور أيضا.

وربما في هذا المجال الضيّق نستطيع حصر الدراسات الجنسية التي سنرفضها لاحقا فهي لا تناسبنا, ممثلة في منحيين لا نأخذ بهما ولا يشكلان عندنا اضافة يمكننا الافادة منها, كما يتعذّرعلينا حتى محاولتنا ادماجهما تلفيقيا معا, لأننا غير معنيين بذلك فهو من خصائص افرازات الحضارة الغربية فقط, لها مبررات معزولة عن سعينا ومحاولتنا ايجاد منفذ خاص بنا ان كان ذلك متاحا متيسرا لنا وامامنا في معالجة اهمية ودور الجنس في تقدم حياتنا.

1. منهاجان لدراسة الجنس:

المنحى او المنهج الاول: الذي يشمل دراسة الجنس(فلسفيا, تاريخيا, علميا, ثقافيا, نفسيا) في المجتمعات الغربية, نجده في سحبنا تلك الدراسات والباسنا نتائجها البحثية, واقعنا الاخلاقي العربي الاسلامي فيه الكثير من التعسّف والمحاذيرالتي تصطدم مباشرة مع امانة المنهج العلمي, قبل وجوب الاخلاص لواقع حال مجتمعاتنا, من حيث ان تلك المباحث اخرجت التقائنا بها من منطلقات دراسة الجنس, كمعطى بايولوجي غريزي انساني وتكوين فسيولوجي متمايز في توزيعه بين فروقات الذكر والانثى, الذي طبع تاريخ الجنسانية البشرية, والتي تنعدم فيه التمايزات والفروقات الجوهرية في اهمية ان يكون (الجنس) مؤثرا سلوكيا واخلاقيا ومبعث تجديد حداثوي للحياة لدينا, المنتفية الحاجة لها عند غيرنا, فالعلم والمعرفة في (اوربا وامريكا واغلب دول العالم) حققوا الهدف في تجاوزهم كلا من ثنائية (الدين والجنس) ان يسهما في تحقيق القفزات الحداثية والحضارية التي حصلت عندهم, بداية كان تجاوز الدين في فصل تدخل الكنيسة في شؤون العلم والحياة للناس بداية القرن التاسع عشر الميلادي, والثانية ان الجنس واهميته جاء لاحقا نتاجا للحضارة الغربية وليس خالقا ومساهما تكوينيا لها.

اهمية ثنائية (الدين- الجنس) كعاملي نهضة عندنا معدومة اصلا, ويرافقها انعدام انتاج مؤثرات العلوم ومؤثرات التطور المعارفي الكبير في جميع المنظومات التكوينية لانتاج تقدم حضاري خاص بنا كطموح نريد استحضاره وبلوغه في مستقبل حياتنا لا وجود له الا بحضور حضارة الاستهلاك التي نحيا العصر بها ومن خلالها فقط.

وفي محاولة تلخيصنا لهذه الدراسات المتشّعبة نجدها لا تخرج عند كثير من الفلاسفة الغربيين العظام مثل سيجموند فرويد وكانط في نزعتهم التشاؤمية, فهم يعتبرون الجنس انحطاطا للطبيعة البشرية, وان الرغبة الجنسية منافية للاخلاق حتى لو كانت ضمن نطاق الزواج, وهدف الانجاب, وان الجنس اذا لم يتقيّد بصرامة الاعراف الاجتماعية السائدة فانه سيؤدي الى انحدار البشرية والحضارة. (الى هذا الحد كلام فرويد يخدمنا) لكن نجد فرويد ينحى بتطرف يناقض اهمية تنظيم الجنس في الحياة قائلا: وكل قيد ديني اخلاقي مجتمعي او تقاليد واعراف, هو قيد باطل للجنس ومدمّر لطاقة الانسان وهو كبت غير مشروع[1], وبهذا يكون فرويد اول فيلسوف وعالم نفس طبّي شرعن ممارسة الاباحية الجنسية التي اجتاحت العالم بجنون غير مسبوق.

على العكس من هذه التشاؤمية السوداوية, نجد الفلاسفة المتفائلين يتقدمهم افلاطون وبراتراند رسل, يذهبون ان النشاط الجنسي يمثل اضافة (بعد) آخر يكمل وجودنا كبشر, وان الدافع الجنسي ينقلنا الى شكل أعلى من السعادة والرضا, وهو آلية طبيعية تربط البشر وتوّحدهم, لان العلاقة الجنسية اشباع الذات وارضاء الاخر معا. [2]

قد لا نقع بمفارقة القول ان هذا التفاؤل المنظّم للجنس يخدمنا اكثر من اطلاق فرويد عنان الاباحية الجنسية التي لا يحدها اي نوع من التحريم.

المنهج او المنحى الثاني :من دراسة الجنس هو مانجده عندنا, المنطلق من نزعة المجاراة فيما تتركه فينا فلسفات ودراسات الجنس الغربية من ابهار, ورغبة في التقليد

---

(1) موقع الباحثون السوريون الالكتروني.

(2) موقع الباحثون السوريون الالكتروني.

ولكن بالاعتماد على مرجعية الجنس في (حكايات الف ليلة وليلة واخواتها, الروض العاطر في نزهة الخاطر, طوق الحمامة, رشف الزلال من السحر الحلال, مباهج القلوب) في غرائبيتها وما تحمله من ادهاش يعزّز هوس القراءة الترفيهية الاستهلاكية في تقليب صفحات المتعة الايروسية النظرية للجنس, كمثل قراءة الشعر الماجن او الروايات الجنسية الخليعة كجواز مرور حصد الاقبال القرائي منقطع النظيرلها.

اي ان تلك الدراسات العربية الاسلامية القديمة والحديثة الغربية (نوعا ما) أهملت تناول الجنس كواقعة تمثّل اشكالية وجودية اخلاقية, ترتبط من حيث التوظيف المطلوب والمراد منها(بهدف سيسيولوجي تحديثي), وبوثيق الارتباط والصلة باشكالية مظلّة اشمل منها عندنا هي(التراث والمعاصرة) التي كثر الجدل حولها منذ ما يقرب القرن كاملا ولم تحسم نتائجها في التوظيف لنهضة عربية حضارية وبقيت حبيسة التنظير في المراجعات النقدية. . التي تراوح مكانها. كما اهملها الغرب كاشكالية مجتمعية مع انتفاء الحاجة والاسباب التي توجب تدارسها, فمثلما بحسب وجهة نظر الغربيين ليس من حقك ان تمنع انسانا من الاكل والشرب او حتى تحديد نوعية طعامه التي يراها مناسبة له, كذلك ليس من حقك ان تمنع انسانا ممارسة الجنس بما يراه مناسبا ويشبع غريزته.

وافضل تعبير عن منحى تناول الجنس كمادة قرائية ايروسية نجده في كتاب مالك شبل (الجنس والحريم/ روح السراري) فهو من جهة يحاول مجاراة وتقليد تناول الجنس كموضوع فلسفي تناوله باهتمام فلاسفة فرنسيين واوربيين, ومن جهة ثانية فهو يتوفر على متعة القراءة الترفيهية والمؤانسة الجنسية (لا علميتها), حين اختار المؤلف المجتمع العربي المغاربي المعروف بنزعته (الاسلامية) عيّنة لموضوع دراسته, بما يعزز مرجعية الجنس في العادات والتقاليد والعرف الاحتشامي الاخلاقي المشبوب, والمشبوه باختراقات جنسية كبيرة مستترة, كما انتشار في جميع المجتمعات العربية / ازدواجية الممارسة الجنسية في السر والعلن. والأحالة الى القديم في الكتابات والمؤلفات العربية والاسلامية الجنسية كمادة ترفيهية جاذبة بعيدة عن مقتضيات البحث العلمي وآثاره

الفكرية والثقافية, وتلبيس سيسيولوجيا البحث عباءة القديم بما يحتويه من امتاع قرائي استهلاكي لا اكثر. (الجنس لذّة غريزية فقط).

لم يطرح مالك شبل في مؤلفه المذكور(الجنس) اشكالية حضارية يتطلبها الواقع العربي, في موازاة اشكالية اصلاح الفكر الديني السياسي في حياتنا المعاصرة. بل طرح سيسيولوجيا الجنس في العادات والتقاليد الاجتماعية والاخلاقية في المغرب العربي كسرد امتاعي لممارسات وعادات جنسية فولكلورية شعبية في تحليل واحالة مرجعية ايروسية.

2. بين فوكو وبورديو

بضوء التمهيد الذي سقناه سابقا يمكننا الآن الاشارة الى كتابات ميشيل فوكو 1926- 1984 في اشهر مؤلف فلسفي له حول تاريخ الجنسانية ثلاثة اجزاء, ذهب في الجزء الاول (ارادة العرفان) 1976 الى ربط الجنسانية باركيولوجيا التاريخ وحفريات المعرفة مرورا بعصر الفلسفة اليونانية القديمة والرومان, وفي المسيحية وما قبلها في العهد القديم, محاولا الاجابة عن تساؤل يهمنا نحن اليوم بالصميم هو(لماذا يشكّل السلوك الجنسي والانشطة والمتع المتعالقة به موضوع انشغال اخلاقي؟).

لا نغالي اذا قلنا ان الاجابة عن هذا التساؤل هو صميم ما نحتاجه ونبحث عنه لمجتمعاتنا العربية الاسلامية, في اجابتنا الذاتية الخاصة بنا نحن وليس بما يجيب فوكو عوضا عنا عنه ان جاز التعبير, فهو يجيب بما يرضي نزوعه الفلسفي الخاص بالمجتمعات والحضارة الاوربية لا بما نحتاجه نحن كمجتمعات شرقية لم تعرف من الحضارة غير الاستهلاكية منها بعد في حاضرها و في مستقبلها المنظور.

اجابتنا نراها في تسليط الضوء على التساؤل المشروع الجوهري, هل ان الجنس اصبح اليوم كما هو الحال مع الفكر الديني السياسي, اشكالية وجودية في اعاقة او تسريع تقدمنا نحو حضارة معاصرة, في حال امكاننا وضع الجنس ضمن منظومة اخلاقية مجتمعية نظيفة, تمتلك كل مقوماتها في قيم شغّالة مصدرها تشريعات الدين المعتدل من جهة, ووصاية القوانين الوضعية الرقابية العادلة في حمايتها ورعايتها (الجنس-الزواج) كعرف

اخلاقي تقليدي يحمي الممارسة الجنسية من السقوط في الابتذال والاباحية والتفكك الاسري من جهة ثانية؟!

بهذا التفريق في ان يكون الجنس عامل تحديث نحو معاصرة ننشدها في حياتنا, ام ان يكون عامل انحطاط يحملنا الى انفلات جنسي كما في الغرب, يغذّي ويلتقي عندنا عوامل التردي والانحلال في مجمل اشتمالات حياتنا السياسية والاقتصادية والثقافية, هو ما نسعى حضوره ويمكننا العثور على ماهو خاص ومفيد لنا.

وبالعودة الى فوكو نجده في تقصّيه وتشعّب الاجابات بما يمتلكه من ثراء فلسفي معرفي عمد ربط الممارسة الجنسية المرتذلة اساسا بتاريخ السلطة وقوانين الحظر الوضعية غير الانسانية التي سادت ردحا طويلا من عمر التاريخ الاوربي, بما تحمله تلك الممارسات الجنسية الطبيعية والشاذة, من خرق بعضها النظام الاسري والمجتمعي التي تجاوزها فوكو متعمّدا قاصدا من منطلقات ادانته لها في متراكمها التاريخي الذي يتقاطع مع نزوعه البحثي ولا يماشيه او يخدمه. وعمد في دوغمائية فلسفية وقبلية معرفية الباس التاريخ الجنسي رؤاه المنحرفة جنسياحين سعى بمثابرة وجهد كبير ايجاد تدعيمات تاريخية في تمرير انحرافات وشذوذات الجنس, تحت مسوغات عاطفية وانسانوية مرجعيتها (البيولوجيا, الفسلجة وعلم التشريح, علم النفس الطبي, الاجتماع, السلطة, والمصحات).

في هذا المتراكم البحثي المعرفي والثقافي استطاع فوكو تطويع حقائق الجنس في اعتبارها اشكالية بيولوجية غريزية انسانوية قبل اي اعتبار آخر لا يهمه ولا يعنيه, في عدم ادانة شذوذاتها, او محاولة تهذيب تلك الممارسات الشاذة في منظومة اخلاقية شاملة, وسعى ما وسعه الجهد انقاذ الاباحية الجنسية بدءا من مراحلها التاريخية القمعية, الى غلمانية قدامى اليونان والرومان, ومراحلها التسفيلية, الاستلابية المجتمعية وسحبها الى مراتب ومصاف حرية التعاطي الجنسي الفردية, وضرورة اشباع الغرائز الانسانوية للجنس, المفتقدة للمشروعية خلال وطيلة احقاب زمنية تاريخية, وانه حان الوقت اعادة الاعتبار المفقود لها وتجويزه تلك الخروقات الجنسية الشاذة على انها من مسلمات الطبيعة

الغريزية الانسانية, لا يتوجب التقاطع المجتمعي معها, ولا تحشيد المؤسسات الدينية اوالسلطة المدنية بوجوب رفضها ومحاربتها, وليس من حق السلطة والقانون الوضعي محاسبتها او الجامها وايقافها عند حدودها المقبولة اجتماعيا. ويشير تاريخ حياة فوكو انه في ايامه الاخيرة اراد وضع آرائه الفلسفية الجنسية موضع التطبيق, حيث انخرط في ممارسات جنسية مثلية اعتبرها على حد تعبيره, (الخلق الحقيقي لا مكانية الرغبة التي لم يكن يحظى الناس بها في الماضي) وأدت الى اصابته بالايدز ووفاته.

النموذج الثاني هو عالم الاجتماع الفيلسوف الفرنسي بيار بورديو (1930- 2002) في مؤلفه(الهيمنة الذكورية) فقد ذهب الى دراسة الجنس (بيولوجيا), في مقارنته تضاريس الجسد الذكري والانثوي فسيولوجيا وظائفيا, وتشريحيا طبيا, وتوظيف التمايزات والفروقات الجسدية الجنسية بدءا من اختلاف بيولوجيا الاعضاء التناسلية, وهيمنة الذكورة في الحياة الزوجية الاسرية, والبيت, والعمل, والعلاقة مع الآخرين, والاختلافات النوعية في السلوك والممارسات الاجتماعية, بما يمنح الرجل ويكسبه شرعنة الافضلية على المرأة, بحكم تمايز بيولوجيا الجسد وما تجرّه وراءها من تبعات التمايزوالاختلاف, . والانفراد والهيمنة الذكورية, ليس على صعيد علاقة(فوق- اسفل) جنسيا وحسب, ولكن في انسحاب النتيجة التنافسية في اعلاء شأن الذكر على الانثى وعجز المجاراة في جميع مفاصل الحياة تقريبا. العلاقة التي يشوبها الكثير من الاجحاف بحقوق المرأة انسانيا واجتماعيا وحقوقيا.

ان في اختلاف بيولوجيا الجسد- الجنس الذكوري والانثوي الذي يكرّس هيمنة الرجل (هذا خارج الدعوة الحضارية بالحقوق المتساوية للجنسين وتحقيقها ضمن ميادين ومستويات عديدة في اوربا وامريكا وبلدان العالم الكثيرة) تكون مساحة استقبالها عندنا مجتمعيا وسلطويا اكثر من مقبول ومرحب به, في جميع المجتمعات العربية الاسلامية تقريبا, وما ينفرز عنها من ممارسات الافضلية الذكورية على صعيد فروقات بايولوجيا الجسد والجنس في وظيفة تحقيق المعاشرة, واستخدام هذا التمايز في مجالات المعيشة والعمل ومرافق التعامل مع الحياة.

ويغذّي ويعمّق هذه الواقعة المكتسبة نزعة الافضلية, المتراكم التاريخي التقاليدي والاعراف المستمدة من الموروث الطويل تاريخيا في المتجذّر الوجداني والسلوكي وفي مصدرية ومرجعية الاسناد الديني وقوانين واوامر السلطة والحكم الانفرادي الوراثي المستبد والهيمنة الأطلاقية الذكورية الاحادية غير المتنافسة على مفاصل الحياة والسلوك على مدى قرون طويلة.

لذا يأتي مؤلف بورديو(الهيمنة الذكورية) مطابقا تماما لمسرح اشتغاله لواقع الجنس في المغرب العربي, الذي يصح تعميمه على اقطار الوطن العربي الاسلامية بلا ادنى تحفّظ عليه.

لم نجد في هذا المؤلف, رغم ان كاتبه فيلسوف وعالم اجتماع متميّز, اية انتباهة في اهمية نقل دراسة الواقعة الجنسية من ميدان سيسيولوجيا الممارسة الجنسية الى سيسيولوجيا الاخلاق والسلوك الجمعي الذي يعزز الالتزام العام باخلاق الجنس الطبيعية المحتشمة على الاقل مايهم مجتمعاتنا الشرقية العربية سيسيولوجيا جنسانيا.

في غياب هذا الربط المفقود الذي اشرنا له, الذي لا يقلل من اهمية ثيمة الكتاب في وصوله نتيجة هي تحصيل حاصل موجود في مجتمعاتنا / الهيمنة الذكورية وما يترتب عليها من ممارسات اخلاقية متمايزة ليس على صعيد الجنس وحده بل في مجمل الحياة كما ذكرنا سابقا.

3. كيف نفهم اشكاليتنا في الجنس؟

بأي فهم ومعنى والى اي مدى يمكننا الحكم على اخلاقيات الجنس, ان تكون مرتكزا في تعميمنا لها على اخلاقيات السلوك المجتمعي العام المعلن, في حال توفرنا على الضبط المطلوب ان لا تصبح العلاقات الجنسية عوامل تردي وانحلال مجتمعي وأسري عندنا؟

وما الفرق الذي يمكننا الافادة منه في مقارنتنا اشكالية الجنس عندنا واشكاليتها في المجتمعات الاوربية والامريكية على وفق منظور(السيسيولوجيا) الذي ذكرناه في اعلاه؟

قد يبدو للوهلة الاولى ان هذا الطرح يحوي افتعالية في مقارنة الاشكالية الجنسية بيننا وبين الغرب الاوربي ليست في محلها, وانها تسطيح في انعدام اوجه المقارنة المحسومة مسبّقا لصالحهم في(الاباحية), وليس في صالحنا نحن.

وهو خطأ. . . كيف؟

الاشكالية الجنسية في الغرب انتهت الى نتيجة انها استنفدت نفسها في الاشباع الغرائزي الجنسي, ولم يعد لديها ما تدّخره وتنافس به غيرها. فهي وصلت مراحل متدنية جدا في الاباحية الجنسية التي لا ينفع معها المعالجة في تصحيح السقوط النهائي الذي لم يعد يوجد ما بعده. وان زوايا الرصد والمعاينة من قبلنا لاشكاليتهم الجنسية وفروقاتها الكبيرة بيننا وبينهم, لا تتكافأ (نوعيا وقيميا)مع اشكاليتنا التي هي في مراحلها الاولى بعد, وامكانية وقدرات التصحيح عندنا موجودة وليست ميؤوس منها كما هي معدومة عندهم. ان الاباحية الجنسية في امريكا واوربا خرجت ان تكون مخرجا لتنظيم المجتمع اخلاقيا سوّيا.

ان الانحدار الجنسي في اوربا وامريكا انحدار مفزع ومؤرق برأيهم هم وليس برأينا نحن فقط الى حد ان وصف ذلك احد المهتمين بهذا الشأن بقوله:ان تفاقم الاشكالية الجنسية التدميرية في امريكا والغرب تمثل قنبلة نووية, يهدد انفجارها المستقبلي افناء البشرية.

ورغم كل ماذكرناه قد يبدو انه مصادرة من قبلنا في حسم مقارنة تحتاج الى توضيح اكثر, يدخلنا ببعض التفاصيل, اننا نجد وبشكل عام معلن ان الجنس في المجتمعات الغربية انحدر وينحدر اليوم بمتواليات رياضية نازلة في الاباحية والاخلال السلوكي والخرق العام للنظام الاخلاقي والقيمي السوي, ما رتّب انحلال الاسرة, وتراجع الزيجات, انفلات التربية الاسرية وفقدان السيطرة بحكم القانون, في البيت والمدرسة, ممارسة الشذوذات الجنسية المثلية الذكورية والسحاقية الانثوية وحمايتها قانونا, زنا المحارم, الديوثة, تعاطي المخدرات وهكذا.

يقابل هذا الانحدار البشع في الجنس, تصعيدا (قيميا) في السلوك الاخلاقي العـام, بمتواليـة تـصاعدية مناقـضة لمتواليـة الانحـدار الجنـسي الاباـحي, تعبيراتهـا تفـشّي سـلوكيات وقـيم العلـم والتحضر والحداثة, اعـلاء قـيم المـساواة والعدالـة والديمقراطيـة في الحقـوق والواجبـات, النزاهـة والصدق والاخلاص, حقوق الانسان والمرأة, حرية المعتقد, وحريـة الممارسـات الفرديـة, الى غيرهـا من قائمة طويلة عريضة تقاطع جميعهـا التـسفيل الامتهـاني للجـنس لـديهم. ولا ننفـي ان يكـون هناك خروقات غير مقننّة, انه ليس كل من يمارس التسفيل والانحطاط الجنسي, يكن حريصا عـلى ممارسة التصعيد الاعـلائي الاخلاقـي القيمـي في الـسلوك والحيـاة. فقـد يمـارس العديـدون اباحيـة التسفيل والانحطاط الجنسي بالتماهي مع ممارسة الخروقات في الـسلوكيات والقـيم العامـة التـي ادرجنا بعضها.

لكن لو نحن جربنا سحب هذه المعادلـة الـسبق لنـا ذكرهـا عـلى مجتمعاتنـا العربيـة- الاسـلامية, ومحاولتنا تطبيقها, لوجدنا ان مرتكز اخلاقنا الجنـسية وغـير الجنـسية مـستمدة مـن ثنائيـة (فقـه الـدين- السلطة الحاكمـة او القـانون) وفي تنظـيم الحيـاة برمتهـا, وفي مجـال الجـنس تمـارس تلـك الثنائيـة دورهـا التحريمي الانضباطي الاخلاقي الذي يحول دون السقوط في الانحدار التسفيلي الانحطاطي- هذا على الاقـل في المعلن المتداول والمتواضع قبوله- في تطويق انتشار الاباحيـة الجنـسية وتفكـك النظـام الاسري الاخلاقـي المتين. والمحافظة على الـشرف الشخـصي والتقاليـد الاخلاقيـة الـسلوكية المجتمعيـة في المجتمعـات العربيـة الاسلامية.

في مقابل هذا التعالي الاخلاقي المكابر في العلن ماذا نجد من خروقات واختراقات عميقـة غـائرة في السر والكتمان على صعيد الممارسة الجنسية. وماذا نجد بخلاف الغرب عندنا من تفريط مذهل بكل قيمـة اخلاقية عـلى صـعيد سيـسيولوجيا الحيـاة والـسلوك الجمعـي العـام. في عجـز ايقـاف الـتردي الاخلاقـي في السياسة والاقتصاد والثقافة وميادين الحياة, فلا وجود لقيم الصدق والنزاهة والامانة ومـصلحة المجتمـع في جميع مفردات التردي البشع في حياتنا, وفي تقاطعها المعيب مع كل مقومات التقدم ومجالات التحضر مـن حولنا التي تحاصرنا.

اننا هنا لا نتخطى ازدواجية المعلن في تقاطعه الاختراقي مع المستور, بان فواحش الجنس غير المعلنة عندنا هي نفسها فضائح الاباحية الجنسية في اوربا وامريكا المعلنة التي ندينها, لا فرق بين اباحية معلنة ليس فيها محظور او ادانة اسرية او مجتمعية او سلطوية, واباحية تمارس في السر داخل الغرف المقفلة واسرار وخفايا السرير.

الفارق ان الاباحية الجنسية غير المعلنة عندنا يقترن فيها التسفيل الانحطاطي الجنسي مع الانحطاط السلوكي المجتمعي الاخلاقي العام. (يوجد استثناءات لذلك). على صعيد مؤسسات الحكم, العمل والوظيفة والمؤسسات التجارية وتقديم الخدمات وغيرها, وهو ما لانجد مشابهاته في المجتمعات الغربية, فالجنس خارج معادلة الشرف المهني عندهم.

وحيثما وضعنا نحن الجنس ضمن وصاية ومدركات(الدين- العقل) نجد يلازم ذلك انحدار كبير في اخلاقيات المجتمع وتدني قيم البناء المجتمعية. ان ما يشكّل في المجتمعات الغربية, عيبا او خللا في منظومة البناء الحضاري, نجده لدينا لا يوازي الخلل الذي نتعمّده في تعطيل مؤسساتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

قضية تردي اخلاق الجنس لدينا, مع تردي مجمل احوالنا الاخلاقية والسلوكية العامة, اصبحت قضية مركبّة في ان يكون الاختراق في احدهما يكمله ويعاضده مفردات التردي والاختراقات في الجانب المتتم الآخر وهكذا, حتى تكتمل حلقات التردي والانحلال التدريجي في هياكل المجتمع البعيد عن ادنى معيار اخلاقي متحضّر يحكم الحياة وينظّم شروط وواجبات وحقوق الفرد وحقوق المجتمع.

خاتمة:

نخلص من هذا بمجمله ان التسفيل الجنسي الاباحي في اوربا والعالم تقريبا, منعزل تأثيره في سيسيولوجيا القيم والسلوكيات الاخلاقية والمهنية التي تنظم شؤون الحياة المتحضّرة لديهم, وهذه الممارسات غير مستمّدة لا من وصايا وتحريمات الدين, ولا من رفض قيم العلم والاعراف الاخلاقية لها, اذ كلما انحدرت تلك المجتمعات اباحية جنسيا,

ارتفعت وتسامقت في تحضّرها في توفير ضرورات ومتطلبات معيشتهم في الرفاهية والسعادة والعيش الكريم. بعيدا ان تكون هذه المعادلة اشكالية تقرر مصير وموقع الفرد في المجتمع. طبعا من غير المعقول انه لا توجد خروقات في تلك المعادلة, لكنها عديمة التأثير بالمنحى الاخلاقي العام.

نريد العكس عندنا في اهمية ووجوب ان يكون للتربية الجنسية والاخلاقية دورها المؤثر الكبير في بناء مجتمعات متقدمة, تتكافل مع كل قيم بناء الشخصية الفاعلة المنتجة التي تمتلك المعاني الكبيرة في تعاملها مع الحياة.

بقينا عصور طويلة من تاريخنا نفهم الاخلاق انها (جنس فقط) يتحدد موقعه ومجال اشتغاله ما تحت حزام بنطلون الرجل وسرّة بطن المرأة, وكل ماعداها من خروقات جائز حلال, وفهم الاخلاق غيرنا انه مافوق حزام البنطلون وسرّة بطن المرأة تكون ممارستها, خارج الابتذال الجنسي الذي ندينه في العلن ونمارسه في السر.

الفصل السابع

شذرات فلسفية

شذرات من الحياة والوجود

ملاحظة:

هذه الشذرات الفلسفية والفكرية المنوّعة كتبتها على فترات متباعدة ومثلها العديد فقد مني وبعضها الآخر نشرته على حسابي فيسبوك بما يتعذّر عليّ استرجاعه, ربمّا كان هناك تناصّا في القليل جدا منها, لكن جلهّا ليست مقتبسة عن مصدر, ولا التمس من نشرها غير توثيقها كنوع من التعبير الفكري والفلسفي الذي نجده في تراثنا العربي الثّر في اقوال وحكم العرب وفي الفلسفة العربية الإسلامية, وما وثقّوه لنا ووصلنا عن اخبارهم وشعرائهم وخطبائهم, وكذلك في المتعارف عليه في الفكر الفلسفي الغربي عموما متمنيا تحقيق متعة القراءة والفائدة.

- الوعي هو الجحيم.
- الاغتراب وعي الذات بحرية مسؤولة, لذا هو أسمى درجات الوجود.
- الاغتراب الذاتي ليس حالة قهرية تتلبّس الانسان كالمرض, فهو عند الفيلسوف والشاعر والمتصوّف ضرورة حياتية لفهم الوجود والتأثير به.
- بين الوجود الاصيل والوجود الزائف, يتوسط وعي الوجود فقط.
- الكل يدّعي الحقيقة لكن لا أحد يستطيع أو يرغب العمل بها.
- الله ضرورة روحانية وجودية حياتية و اخلاقية تحكم الانسان والعالم.
- الايمان بالله هو العلّة بلا معلول, الواجب الوجود الاكثر ضرورة في أن نحتفظ بضمائرنا ومبادئنا الانسانية واخلاقنا الاجتماعية, قبل أن يفرضها علينا جوهر الدين بجميع طبعاته المتعددة.
- الله وجود بلا جوهر ولا ماهية يدركها عقل الانسان, ووجوده مفارق لوجود جميع الأشياء وموجودات العالم.
- الصمت لغة حوارية في الذهن ولا يمكن للصمت ان يكون بلا موضوع.
- الالحاد قلق وجودي ومتاهة لا مخرج منها في الحياة.

- كل ماهو فوق الزمان والمكان لا يدركه العقل, ويكون وجودا لذاته لا معنى لالحاح الناس في اعتبار وجوده من اجلهم.
- لم يتعلم الانسان معنى الاخلاق من الدين فقط, فهو كائن اخلاقي قبل ظهور الاديان.
- ان تغييب العقل في الاستدلال الصوفي واحلال الايمان العفوي بدلا منه, لايعطي التجارب الصوفية انها حقائق يمكن الركون بصحتها وصدقها.
- ان نيأس في اصلاح الفساد ليس معناه عدم الإصرار على حقنا في حياة افضل.
- اذا اردت مصادرة العقل من التفكيرفاجعل حديثك في الميتافيزيقا والسياسة.
- الصمت لغة حوارية في الذهن.
- ان التجربة الصوفية وان التقت مع الفنون انها تجربة ذاتية تقوم على الوجدانات والعواطف والخيالات والاحاسيس النفسية الذاتية, الا ان التجربة الصوفية تبقى غير منتمية لعالم الفنون حيث تفتقد خاصيتي الابهار الجمالي أولا, وتفتقد وسيلة توصيل التجربة الصوفية للاخرين, كما ان لغة الصوفية لاتلتقي بالنص الديني ولا مع النص الادبي أيضا.
- بعض الناس يجد في الفضيلة عالمه, وبعضهم الآخر يجد في الرذيلة عالمه.
- أوهى سلاح يعتمده الحمقى الاغبياء من الناس هو محاربة الفضيلة بسلاح الرذيلة.
- الحب الحقيقي يزدهر بنور الشمس, فهو كالنبات يحتاج النور لصنع غذائه وادامة حياته.
- طيبة القلب وسلامة النيّة شيئان جميلان شرط ان لا يساء فهمهما.
- للذاكرة نعمة واحدة لكن للنسيان نعم لا تحصى.
- حلم الفنان او الشاعر وسيلة تنفيذه وتحققه تكسير نظام اللغة الدارجة, أوالخروج بالفن عن المألوف بالحياة, لكن تبقى مرجعية الحلم واقع تحققه هي الاشياء.

- مصطلحات فلسفية متداولة على نطاق واسع لا معنى متعيّن ادراكي لها مثل العدم, الحقيقة, الوجود, الزمان, العلة , فهي وسائل ادراك عقلي للوجود لكنها لا تدرك هي بذاتها كمتعين انطولوجي.
- الفلسفة هي تساؤلات توليدية متعاقبة لا تنتهي.
- الانعكاس الفردي لكل معادلات الحياة الطبيعية والقوانين الموضوعية باتجاه التفكيك الى اساسيات جزئية هي اقرب الى الانسجام مع النفس منه الى الاتساق العام في جدل حياة الفرد ضمن المجتمع زمكانيا.
- لعبت الصدفة وتلعب دورا مهما في صناعة تاريخ الفرد والمجتمع والانسانية جمعاء, كما ان للضرورة وقع وتاثير كبيرفي صيرورة الحياة والتقدم التاريخي الى امام.
- من الصعب تحطيم انسان ومن الأصعب بناء امجاد زائفة على حسابه.
- حياة الانسان شقاء دائم والسعادة وهم زائل, وما يستقطعه البعض منها سراب خادع.
- نوازع الخير عند بعض الناس هو فائض قيمة مجيّر لحساب غيرهم.
- أسوأ الأموران تجد الحاجات الإنسانية الضرورية للحياة تصبح مزادا للسياسيين في التشبث بكراسي الحكم وادامة الظلم.
- عظماء التاريخ الذين من المتعذّر احصاء عددهم في مختلف ميادين الحياة, من الذين استشهدوا على مرّ التاريخ من أجل مبادىء آمنوا بها خدمة للبشرية, ميزتهم أنهم سبقوا عصورهم بأفكارهم ومعارفهم العلمية والفلسفية والانسانية والثقافية, ولو كان همّهم وشغلهم الشاغل كسب رضا الناس عنهم لما نجحوا في فتح آفاق الرقي والحضارة.
- حلم المثقف الحقيقي, حلم وسيلة تنفيذه تكسيرما هو مالوف في مرجعيته تبديل الحياة.
- سهل ان تباهي الناس بامجاد زائفة وتعجز عن اثبات وجودك في الحياة.

- في تقاليدنا العربية الثقافية أعتدنا تطبيق القول الماثور:اذكروا محاسن موتاكم, لـذا لا نعـترف بقيمـة الانسان المبدع الا بعد وفاته.
- قلت في شقيقي(نكتل) رحمه الـلـه, الذي لا يبني له مجد في حياته لا يبنيـه تمثـالا ولا قـبرا لـه بعـد مماته.
- اذا كانت الشعوب تصنع المعجزات التاريخية فان مثقفي السلطة يجيدون فن الانتهازية السياسية.
- لا ارغب انصح غيري بحقيقة يعرفها ويتجاهلها, ان الأكاذيب لا تبني اوطانا.
- القيمة الحقيقية للنقود ليس برصيدها الفعلي من الـذهب فقـط, وانمـا برصـيدها الـسلبي ايـضا بمـا تستطيع هدره من قيم الحياة خارج فاعلية الدين والاخلاق والتاريخ.
- مثلما لا يحيا الانسان بالحب وحده, يقينا لا يحيا حياة جديرة من دونه ايضا.
- الكتابة الصمت الذي يشبه الصراخ العقيم, الواقع على حافات اليأس والالم الطالع المنبعث دوما مـن رماد العنقاء, في تساؤل لازمني طويلا, اطللت منه على مشارف حد فاصل بين الوهم والحقيقة ايهـما أصدق؟.
- كلما همّمت ان أكون غير الذي أنا نفسي, أجدني سأكون تافها, فأتراجع قبل أن يكتشفني الآخرون.
- ان لم تكن الكلمة صدى الرصاصة فالصمت أبلغ.
- نحن الباحثون العرب في الشأن الفلسفي والادبي نحرص على تثبيـت آراء وتيـارات فلـسفية وثقافيـة وكأننا أصحاب الشأن الأكبر في الدفاع عنها, علما ان آراءنا أبعد ان تحترم ويؤخذ بها لديهم.
- لا ستطيع تسجيل احلام النوم, وليس احلام اليقظـة في الكتابـة, أحـلام النـوم الليليـة العاديـة ليـست انعكاس الداخل نحو الخارج بل العكس تمامـا, اللاشـعور الحلمـي هـو تمـّثـل الموضـوع الخـارجي, أي مفردات الحياة التي يمّر بها الانسان, التي هي انعكاس الخارج نحو الـداخل, ليعـاود الحلـم تخارجـه في عملية تنافذ مابين الخارج والداخل, الذات والموضوع في أحلامنا الليلية.

- انه لمن المهم في تناولنا الجنسانية, ضرورة التفريق بين الجنس كثيمة ملازمة هي جزء من النص, وبين ان يكون الجنس بايالوجيا في تمييز الذكر عن الانثى منتج العملية الابداعية, فليس ما يكتبه الذكر جنسانية ذكورية وما تكتبه الانثى جنسانية انثوية, فمثل هذا التفريق لا وجود حقيقي له اذ صارت الانثى تكتب الجنس الذكوري أفضل من الرجل وبالعكس.
- لا يعيب الانسان فقر حاله, لكن ما يعيبه حقا كل العيب محاولته ستر عورته وسوءاته بملابس عاهل الامبراطور الجديدة ولا يعرف نفسه عاريا بين الناس.
- من المتعذر أن تجد انسانا عربيا لا يحاول ايجاد التبريرات الوهمية التي تقوده تصديق نفسه قبل اقتناع الآخرين في تغطية قصوره وفشله.
- لا يوجد سابقة في التاريخ أن مات مبدأ انساني في اغتيال زعيم له.
- لم استسغ الأكل من ماعون لعقته قبلي الكلاب.
- مباديء الحياة وحدة متكاملة لا يمكننا الحفاظ على الكل باتلاف جزءا او أجزاء منها.
- الذي يسعى للشرف لا يتوكأ على رذيلة, والهدف النبيل قرين الوسيلة.
- يتطاول الاقزام ثقافيا بقصر قاماتهم في حين يسمو الكبار بنظافة ضائرهم واصالة عطائهم.
- نحتّ تجربتي الثقافية بأظافري في صخرة المعاناة والالم, وكنت احاول دوما الخروج الى النور مثل نبتة فلقت حجرا بفعل انزيمات ارادة الحياة لدى الكائن الحي, من غير تربة استنبتني ولا يدي مزارع رعتني.
- من الغرور الفارغ أن لا يحترم الانسان نفسه باحترام الآخرين له.
- من ظلم النفس والمجتمع مجاراة الظالم ومداجاة السفيه.
- يؤمن الاسلام بمساواة الناس روحيا فقط(ان اكرمكم عند الله اتقاكم) واهتم بالقضاء على تفاوتهم الطبقي بشرعتي الزكاة والصدقات. (وفضلنا بعضكم على بعض في الرزق).

- يرغب جميع الحكام العرب كيل المديح لهم بما يرضي غرورهم الشخصي, وليس بما يرضي الناس عنهم.
- يسمو الانسان بآدميته وينحطّ بوحشيته.
- أعتبر هيجل الدولة البروسية هي غاية تحقق العقل, وأعلى ما يدركه العقل من شؤون نفسه هو الحرية, ومعناها في نظر هيجل اخضاع الارادة الفردية للارادة العامة, زواج لا غصب به ولا اكراه, بل تفاهم واتحاد, ونجد هذه المقولة موجودة عند فلاسفة العقد الاجتماعي(روسو, هوبز, لوك) واقتبسها ماركس ايضا.
- كان المفروض تاريخيا مع انبثاق الماركسية ان تتوقف الفلسفة البحث عن الحقيقة, اذ لم يعد هناك حقيقة تعلو فوق حقيقة الانسان أثمن رأسمال.
- من الموازنات غير المشروعة في الحياة ان يعجب الرجل بأكثر من أمراة, وتعجب المرأة بأكثر من رجل.
- ليس الرجل الذي يفكّر بعقل بارد مجرد من العاطفة يكن دوما مصيبا, ولا المرأة التي تفكر بقلبها وعاطفتها قبل عقلها تكن دوما مخطئة.
- لا تفهم الاخلاق بين المرأة والرجل من جانب واحد فقط.
- تهون على المرأة والرجل مسّ كرامتيهما اذا تبادلا بيع الحياء لفاقده.
- من الصعب الاعتذار عن الاخطاء القاتلة التي تعامل بها المرأة العربية تحديدا في تصوراتنا المستمدة من الاجتهاد الديني والعرف الاجتماعي.
- المرأة التي تريد قول كل شيء سوف تجد نفسها انها لم تقل شيئا.
- ترغب المرأة ان يكون الرجل مجموعة فضائل لا فضيلة واحدة, ويريد الرجل من المرأة ان تكون خطأ واحدا لا مجموعة أخطاء.
- لو لم تكن بي حاجة للتعبير عن انسانيتي بالكلمات لآثرت التعبير عنها بالصمت.
- صعب ان يثق رجل بأمراة وهي لا تثق فيه, وصعب ان يخلص لها وهي لا تجاريه, والأصعب ان يفكّر هو بها وهي لا تفكر فيه.

- المرأة كائن رقيق لطيف لكنها لا تكتفي بانوثتها وجمالها فقط, كونهما رصيد قليل في مصرف تعاملها مع الحياة.
- ان يتطابق الانسان مع ضميره ليست غاية سهلة المنال.
- من السهل تحطيم انسان لكن من الصعب بناء امجاد زائفة على انقاضه.
- سهل ان نعيش الحياة صعب ان نحياها بنجاح.
- اطيب الناس قلبا اسهلهم غفلة.
- يتأمل المبدعون الحياة في حين يعيشها الآخرون فقط.
- أحيانا لا يمتلك الانسان كلمة واحدة عن مستقبله, فالمستقبل كفيل ان يمنحنا الكلمات والحياة.
- لم أفهم الاخلاق يوما كما يفهمها الحمقى من الناس فهي عندهم تبدأ بحزام بنطلون الرجل وتنتهي بسّرة بطن المرأة وما عدا ذلك فهو جائز حلال حتى لو كان من محرمات الارض والسماء.
- يسعى المرء ستر عيوبه ويفشل في ستره عيوب الاخرين.
- من حقنا ان لا ننسى الماضي ولكن ليس من واجبنا ان نكون عبيدا له.
- المرأة بأرادتها فقط.
- أن لا تبادل المرأة ثقة الرجل بها, يصبح من السهل عندها أن تبيعه وتشتريه حسب حاجتها له وليس حاجته لها.
- ان كان يهم المرأة والرجل بناء علاقة انسانية نظيفة متكافئة بينهما, وليس صفقة تجارية, ذلك يتوجب ان لا يفكر احدهما ان تضحية احدهما للاخر تضيف لاحدهما كسبا مجانيا على حساب شريكه.
- علينا ان نلبس الموروث من حضارتنا العربية الاسلامية لا ان يلبسنا هو ويحرمنا ان نحيا حاضرنا ومستقبلنا.

- ديناميكية الحياة تملي علينا تغيير المفاهيم والافكار, وهي فلسفة ابتدأها هراقليطس وافلوطين, لكن ليس كل المفاهيم والافكار تملي علينا استجابة مستقبلية في استباق حركة التاريخ والحياة.
- اردأ انواع العاطفة هي التي تستطيع اللغة التعبير عنها, وهو مثال ما يحدث في عجز اللغة امام التجربة الصوفية, والتجربة الايروسية فكلاهما فيض لا تحدّه اللغة في الاستيعاب والتعبير.
- معظم حقائق العلم والحياة لا تندثر بتقادم الزمن عليها لانها ليست خرافات مآلها الى زوال.
- اهم مثلبة تؤخذ على المثقفين العرب هي تنكرهم لفضل الآخرين عليهم بالثقافة والمعرفة, لا بل نجد احيانا السطو على افكارهم وانتحالها.
- الدكتاتوريات بالعالم قديما وحديثا, يصنع معظمها نفاق الشعوب قبل هيمنة الدكتاتور وازلامه.
- الغيرة والانانية فطرتان غريزيتان عند الانسان, حكيم من يستطع كبح جماحهما.
- زيادة المعرفة تعني استمرارية التساؤل, وكلاهما تعبيران يلازمان شقاء الانسان بالحياة.
- السياسي الذي يستجدي توجيه الاجنبي له يبيع وطنه بابخس الاثمان.
- معظم المثقفين والادباء الذين يدينون فساد السياسيين, هم بحاجة الى مصّحات عقلية تعيد لهم الرشاد في مراجعة انفسهم واصلاحها.
- أغلب ممارساتنا بالحياة هي كيف نكسب لا كيف نعطي.
- المكيدة أرخص واسوأ وسائل التعبير عن ضحالة الضمير وتردي الاخلاق والسلوك.
- اسوأ حال يصله الانسان حين يجد حريته اصبحت خارج وطنه.
- قدر الانسان الفرد وقدر المجموع, لا تصنعه الارادة ولا القدرة بمعزل عن اسهام الصدفة المحوري والضرورة في صنع الاحداث والتاثير بها.

- ثقافة الفيسبوك الاستهلاكية ستجعل الاجيال القادمة تستسهل تناول الوجبات السريعة من الثقافة رغم اضرارها الكبيرة.
- الاغتراب لدى المثقف والمبدع ضرورة إنتاجية لغير المألوف المطلوب في تجديد الحياة.
- اللغة هي وسيلة وغاية يمتلكها العقل في اثبات الوجود.
- بين الوهم والحقيقة يتوسط الوجود.
- عبقرية اللغة تسبق عبقرية الطبيعة والوجود والاشياء, والتفكير الذهني يسبق فاعلية وافصاحات اللغة التعبيرية.
- يؤنسن الانسان الطبيعة بالعقل واللغة واخيال, وتؤنسن الطبيعة الانسان بالتكّيف معها.
- ادراك الشيء المتعين ذهنيا يسبق تعبير اللغة عنه عقليا.
- الخيال وهم ممكن التحقق, والحقيقة وهم نسبي لا يتحقق كاملا.
- دائرة الفساد والافساد الممنهج يغلق حياتنا بدائرة من التخلف, تبدأ بالسياسي ولا تنتهي بالفرّاش وكاتب العرائض امام الدوائر الحكومية.
- من يصلح من؟ في مسرحية الساسة العراقيين الذين يلهجون جميعا بالاصلاح.؟؟
- قدر العراقيين انهم لم يكادوا التخلص من دكتاتور حتى استقبلتهم احضان حثالة من اللصوص.
- لا اعتقد العالم ملزما احترام حكومة دولة يعيش شعبها مرحلة القرون الوسطى الاوربية, وشلة من الحكام المتسلطين الفاسدين.
- في مقالة فوكو الجنون والحضارة 1968, عقّب دريدا قائلا (كيف يمكننا كتابة تاريخ الجنون, اذا كان التاريخ هو بالفعل مفهوم عاقل), وفي هذه المساواة العقلية واللاعقلية لدى دريدا, يكون الوجود ضرب من الجنون المتفق عليه اجتماعيا حسب نيتشة.
- التفسير الكوسمولوجي الديني للكون, أضعف بكثير أمام صلابة حجج الاقناع التي ينادي بها التفسير العلمي الفلكي والفيزيائي للكون.

- تتميز الأديان السماوية بطقس وثني بالركوع والسجود في اداء طقس الصلاة. .
- الذات تعي وجودها وأدراكها الأشياء, لكنها لاتخلق هي وجود الاشياء.
- من الممكن ان يكون الانسان موضوعا مدركا لغيره, لكنه يعجز ان يكون موضوعا مستقلا لذاته.
- اليقين بوجود اللـه ضرورة حياتية, لكن ليس هو يقين لاهوت الاديـان المعّـبر عنـه بمعجـزات تنـسب لبشر خارقين لقوانين الطبيعة.
- اليقين القاطع بوجود الخالق شعور وجداني, ليس له علاقة ارتبـاط في عجـز اللاهـوت الـديني اثبـات هذه الحقيقة, ولا في نكران العلم لها.
- ممارسة الجنس في الغرب يكون خارج معادلة الشرف المهني بالحياة.
- الفن الحقيقي ليس وسيلة تحقيق منفعة او غاية بل هو تعبير انساني مكتف بذاته.
- الذات تدرك الوجود ولا تخلق وجودا حتى على صعيد التصور الصوري التجريدي للاشياء.
- مقولة اسبينوزا في وحدة الوجود الى ان الطبيعة واللـه والانسان كينونة واحـدة, وهـو مـا ذهـب لـه قبله فيورباخ في كتابه اصل الدين ان الانسان يعبد ذاته من خلال الطبيعة.
- العدم لا يسبقه وجود بالضرورة العقلية, ولا يعقبه وجود أيضا.
- العقل هو افصاحات اللغة في الرمز والاشارة والفعل.
- تمتاز علاقة الانسان بالطبيعة في الاحتدام معها ومحاولته السيطرة عليها, اما علاقة الحيـوان بهـا فهـو التكيّف معها والانقياد لها لأنها مصدر غذائه وادامة حياته.
- يتميّز الانسان عن ثلاثة نمور وثلاث شجرات وثلاثة جبال في الذكاء واللغة والخيال ووعي الذات.
- مبدأ البنيوية اللغوية (لا شيء خارج النص) في حين كـل الاشـياء هـي خـارج الـنص, الوجـود, العقـل, اللغة, التفكير, الخيال, الادراك.
- الاكاذيب هي صنع تماثيل من شمع تحت اشعة الشمس الحارقة.

- ان نتخيل مجتمعا خال من الغيرة والانانية والاكاذيب معناه وجود طبيعة بلا انسان.
- مستقبل العلم في النسبية ان الزمن يتباطأ عكسيا مع ازدياد السرعة, اعطى احتمال خلود الانسان على الكواكب الأخرى غير الارض.
- في نفيه العدم يقول بارمنيدس: لا وجود الا للوجود اما اللاوجود فهو غير موجود.
- التعبيرعن الوجود تجريد ذهني يعي ذاته ولا يمكنه الاستغناء عن اللغة.
- لا عدم يسبق وجود يعقبه عدم.
- أصبحت علوم اللغة محورا مركزيا في الفلسفة المعاصرة, وهذا طريق مفزع لفهم معنى الكتابو والادب والفن.
- لما كان الله يستعصي على النفي كما الاثبات, لذا فهو يكون ضرورة وجودية إنسانية واخلاقية لا غنى عنها تجعل كل انسان يفهم دينه بطريقته لوحده.
- الوجود المتعين في مطابقته الواقع يكون حقيقة وجودية, اما الوجود المطلق فيكفي الدلالة عليه بالاخبار عنه فقط.
- عبارة هيدجر(لماذا كان ثمة شيء ما, ولم يكن بالأحرى لا شيء) هنا هيدجر يعطي اسبقية العدم على الوجود, والنفي على الاثبات, وشل قدرة العقل على وعي الانسان لذاته.
- مستقبل البشرية سيشهد المرور بمرحلة اشتراكية جديدة تمنع البشرية بالفناء قبل الأوان على الأرض قبل فناء الانسان بعوامل فيزياء الوجود الكوني.
- اللاشعور لا يدرك الواقع, بل يدرك ذاته على شكل صور خيالية مستمدة من تمازج اللاشعور بالواقع, اما العقل فهو يدرك الواقع ولا يدرك اللاشعور.
- اصعب الأمور ان تثق بتافه يأخذ منك اكبر من استحقاقه الحقيقي.
- اعتماد علم اللغة كمحور ارتكاز في مراجعة كل مواضيع الفلسفة, انذار بكارثة ستنبذها الفلسفة كم نبذت من قبل الميتافيزيقا وطردتها منذ القرن السابع عشر.

- انحسار المد الفلسفي عن مواضيع حقيقية تهم معاناة الانسان, وارتكاز الفلسفة على اللغة وعلم اللسانيات, كل ذلك سيجعل من الفلسفة هراء تجريدي لا قيمة له, ويحتضر سريريا اليوم.
- ماذا لو اكتشف الفنانون التشكيليون ان فن التجريد المعاصر, وفن اللامعنى او فن اللامفهوم وغيرها من الصرعات الفنية لا تقول شيئا اكثر من هلوسة فانتازيا وتلطيخ الوان وتوزيع الكتل والفراغات والخطوط الخالية تماما من اي مدلول تواصلي, اكثر من غباء اثرياء اسواق مزايدات بيع وشراء اللوحات الفنية.
- ماذا لو اكتشف الفلاسفة في قادم الايام ما اكتشفه جورج مور وبيرتراند رسل, ان فلسفة اللغة المعاصرة, تهويم يمسخ اللغة كبنية معرفية تقوم على النحو والبلاغة وتفكيك الكلمات واصوات الحروف, وادخالها قسرا نفق الفلسفة, وتعطيل دورها الحقيقي في الحياة وقضايا الوجود المصيري للانسان.
- تتخلى ملائكة الارض عن براءتها الانسانية ورسالتها بالحياة, اذا ما وجدت المحيط بها موبوءا بكل انواع الانحطاط واخلاق الحثالة من البشر.
- كرامة الانسان لا تحفظها طيبة القلب واخلاق الملائكة, لذا اجد مقولة ميكافيلي صادقة تماما الانبياء غير المسلحين يخفقون دوما.
- كم هو عدد الذين اصبحوا في سني الكهولة والشيخوخة يتمنون تصحيح مواقفهم تجاه اخطاء كانوا فيها ضحية نفاق ودسائس فاشلين بالحياة, وضحية سلوك حثالة مجتمع جعلوا من حياة المبدعين جحيما.
- يقظة الضمير هبة روحانية لا يتمتع بها ولا يعرف ممارستها بهائم على صورة انسان.
- نظافة الضمير قرين المبدأية بالحياة, لذا لا يمتلكه من اعتاد اخلاق القطيع.
- لا يضمن الانسان كرامته الانسانية وسط محيط الحثالة الاجتماعية الذي لايكون في مفردات تعاملهم قيما اخلاقية يمكن للغيرالافادة منها.

- الامجاد الزائفة الكاذبة بالحياة تستقي جذورها دوما من مستنقع الرذيلة, وادامة دورة حياتها مستمدة من اخلاق الحثالة الاجتماعية.

- نفاق القطيع لا تغيّر حقائق الاشياء.

- انعزالية تحفظ لك نقاء الضمير افضل الف مرة ان يحتويك نفاق القطيع.

- الالحاد قلق وجودي لا يغير حاجة الانسان الى التدين بمعناه الروحي الاصيل, ويدخل الانسان في خواء لا مخرج منه.

- الصمت لغة حوار العقل مع ذاته داخليا, وتفكير الصمت ذهنيا بدون لغة تعبير عن الموجودات والاشياء تتم تخييليا فقط, وهو تفكير لا يلغي دور العقل في تنظيم وضبط الخيال, كي لا يكون هلوسة وهذاءات اصوات بلا معنى.

- اذا كان الله وجودا متعاليا على الادراك والفهم الانساني المحدود, لذا لا يمكن للانسان ادراك الله اللامتناهي وغير المحدود لا بصفات ولا جوهروماهية الوجود, ولا زمان ولامكان, الا بملكة الخيال الايماني الانساني فقط, كما ان المحدود العقلي في الانسان يعجز ادراك غير المحدود المقدس لا بالصفات ولا بالوجود ولا بالماهية. ولا يشترط هنا الخيال على صواب في التفكير.

- الانسان كينونة وجودية تمتلك وجودها الظاهراتي والعقلي وماهيتها التي هي مجموع صفاتها كانسان, تجعل منه هوية جوهرية ماهوية مستقلة. وفي هذه الخاصية يتأكد استحالة الاتحاد غير القابل للتسوية بين الوجود في ذاته, والوجود من اجل ذاته, اي بين الخالق الالهي والمخلوق الانساني كما تدّعيه الصوفية في تغاير (كيفيتين) احداهما روحانية لا يدركها الانسان هي الخالق, والاخرى مادية تتمايز ذاتيا مع غيرها بقوانين الطبيعة زمكانيا وهي الانسان, ولا تلتقي يمكن ان تلتقي كيفية الانسان المادية الا مع كيفيات مادية تتجانس معها في كل او بعض الصفات والماهيات.

- كل متفرد متعال موجود فوق الزمان والمكان هو خارق لقوانين الطبيعة بما لا يستطيع ادراكه العقل الانساني, لذا فهو غير موجود انطولوجيا بالنسبة لغيره

المتناقض مع وجوده ماهويا (الانسان), وهكذا يمكن الانسان ادراك وجود الخالق في ذاته فقط وليس في غيره من الموجودات التي تعقل او لا تعقل ذاتها.

- الصمت لغة حوارية داخلية في الذهن العقلي المفكّر فقط, وصمت الحيوان (عدما) غير متعين في الذهن والتفكير, يغيب عنه العقل في فعاليه تنظيمه الخيال الذي هو خاصية انسانية فقط, بواسطة التعبير اللغوي او التعبيرالفني او التواصل المادي, كما يفعل خيال الانسان المنتج مع ذاته ومع المحيط والاشياء ومع النوع من جنسه. اي ان الانسان يفكر وهو صامت يتخّيل.
- اكثر الامور مقتا في الثقافة وكراهية في السلوك هي تبادل المجاملات الرخيصة في تسويق الفشل الثقافي, ومحاولة بناء ثقافة تقوم على التزوير والاكاذيب, لتكريس لا معنى الثقافة الحقيقية الابداعية, التي تشق طريقها بصعوبة كبيرة في مسارات الدفاع عن وجودها.
- لغة الخيال هي قسمة مشتركة بين الفلسفة والشعر, باختلاف ان لغة الفلسفة تخضع لسطوة العقل المنطقي في لجم الخيال ان يكون تهويميا, بينما الشعر يعيش ويخضع لمرجعية تنظيم اللغة وتنظيم خيال اللاشعورجماليا فنيا ايضا بعد برودة عاطفة الشعر وتدوين العقل للنص مسموعا او مكتوبا.
- عبقرية اللغة سابقة على الفكر رغم ان انتاجية العقل للفكر سابق على انتاجية العقل اللغة, وفي حالة الصمت تكون اللغة هي الفكر.
- كل عمل شاق جادا يقود الى نتيجة لا تزول بسهولة, وكل عمل ساذج ينتهي في ولادته قبل وفاته بحتمية زوال وجوده الطاريء التافه من الحياة.
- اذا كانت الصفات السيئة مثل الانانية والغيرة والحسد, غرائز متأصلة بالانسان, فسوف لن يجد الانسان قيمته الحقيقية بالحياة دون التخلص منها.
- واذا ما خلا الفاشلون بمقهاهم الثقافي, طلبوا الطعن وحدهم والنزالا.

- اجد ان الثقافة الحقيقية ليس في مهادنة ترسيخ المخطوء في الحياة على انه من حقائق الامور المفروضة الواجب الاستسلام والانصياع لزيفها, بل في الاصطراع الحتمي معها.
- بداية اصلاح انفسنا والاخرين ان نعطي كل فرد حجمه الحقيقي بما يمتلكه عن جدارة واستحقاق وليس في كيل المديح المنافق بلا حدود حتى يتوّهم انه عبقرية زمانه, .
- قيمة الانسان الحقيقية هي في تحرره من غرائز الغيرة والانانية والكراهية والنفاق التي تسلبه الموقف المبدئي الصائب بالحياة, وتمنع عنه ان يعيش حياته في نظافة الضمير المتطابق مع حقيقته الانسانية الاخلاقية.
- اسمى قيمة يحققها الانسان في الحياة حين يتطابق مع ضميره في مناصرة الحق وقيم الفضيلة والخير ويترك اثرا في سلوك الاخرين.
- قيمة الانسان الحقيقية ان يترفّع عن الغيرة والنفاق والانانية والمكابرة الفارغة التي هي جميعها من اخلاق الحثالة و القطيع.
- خسارة لا يمكن تعويضها ان يبيع الانسان ضميره في وقت لا يمتلك غيره رصيدا متبقيّا من اجله يعيش الحياة.
- الثقافة الحقيقية لا نجدها الا برفقة الضمير والاخلاق لها في حاملها, وليس في سوق المزايدات الكاذبة في محاربة المبدعين, بوسائل الغيرة والانانية والنفاق الرخيص.
- لا اجد الثقافة الحقيقية الهادفة تهادن المخطوء في ترسيخ ثقافة السطحية والابتذال على انه واقع مفروض لا يمكن الخلاص منه, وبذلك نجد معظم مثقفينا يسلكون طريق التيار الخاطيء في عدم وصولهم الهدف الذي وصله غيرهم من امم وشعوب الارض في تصحيح قيم الخير والعدالة.
- في الموصل كما في غيرها من محافظات العراق لا نجد المحسوبين على الثقافة, يتبنون ثقافة صادقة هادفة تبني الانسان في مراجعة وقراءة والتماس سبل الخلاص من واقع ثقافي يسوده الزيف و الفساد ربما اكثر من الفساد السياسي وفي مناحي الحياة.

- الحياة مواقف صادقة ونبل اخلاقي رفيع, لا يمكن ان تجده في اسواق النفاق والتضليل ودعم التخلف ومحاربة المثقفين الجادين في مجتمعات تجد التخلف رصيد ارضي لا تفرط به لان سبب وجودها الزائف, وهبة اولياء نعمتهم تقوم بتقديسها على عكس قيم السماء التي لا ترتضيها.
- اجد بداية اصلاح وبناء الانسان العراقي ان نعطي لكل فرد حجمه الحقيقي بما يمتلكه من مؤهلات تخدم البلد وليس في اضفاء قيم ومعجزات على تافهين تسيدوا المشهد الثقافي العراقي الزائف انهم معجزة زمانهم.
- قيمة الانسان الحقيقية ان يترفع عن الغيرة والانانية والنفاق وبيع ضميره, وهي مهمة ليست سهلة وفي متناول الامنيات, بل هي صراع مع النفس وصراع مع قيم مجتمعية بالية متجذرة تمجد الزيف كما تمجد المقدس في الحياة على هامش كل قيمة حقيقية تخدم التقدم بالحياة.
- الثقافة الحقيقية لا تجدها في سوق تداول بيع وشراء التفاهة و النفاق الرخيص ومجاملات التعظيم بين اثنين لا اكثر.
- من لا يستحقون صداقتك في نظافة الضمير و قيمة الانسان, غير مأسوف عليهم اخراجهم من حياتك وتطويهم في غياهب النسيان, فهم خلقوا لاناس مثلهم وليس لامثالك.
- ليس من الحكمة ان يظهر المثقف بمظهر الحريص على اصلاح مجتمعه وهو الاولى بمراجعة نفسه واصلاح عيوبه. مع الاسف كلنا في مجتمعاتنا العربية الاسلامية نعيش هذه الازدواجية التي احتقرها العالم في تقدمه ونحن حريصون على عدم اضاعتها في تجذير تخلفنا اكثر. وفي هذا المعنى البليغ الذي خانتني اللغة التعبير عنه جيدا يقول برناردشو: ان اعظم المصلحين في العالم هم الذين بدأوا بانفسهم.
- البعض الذي لا يستحق صداقتك بنظافة ضميروصدق فلا تتردد باخراجه من حياتك غير مأسوف عليه لانه مخلوق لغيرك من امثاله.
- اذا اردت مصادرة تفكير العقل, فيكون مجال التفكير والمجادلة هو الدين والميتافيزيقا.

- لا تطلب حاجتك من لئيم فهو لا يلبيها لك, ولا تستطيع استرجاع كرامتك منه.
- الانسان ذات وموضوع يتبادلان الادراك بالتناوب. فالانسان يدرك الموضوع في وعيه العقلي او الخيالي. والانسان يدرك ذاته بذاته ايضا. والموضوع لا يشترط ان يدرك ذاته الا بشرط علاقته بمن يدركه وهو الانسان.
- في تحول اللاهوت الى ايديولوجيا دينية سياسية, ذلك يجعل من الايمان الديني متعذرا اخذه من رجال الدين والفقهاء.
- الوجود الذي يعقبه عدم لا يسبقه عدم, والا كان ليس موجودا.
- خطأ الاعتقاد امكانية الاتحاد الصوفي او الذوبان في الذات الالهية في الاديان تقوم على امكانية اتحاد كيفيتين مختلفتين في هوية مؤقتة واحدة اثناء التجربة الصوفية والعودة كلا منهما الى كيفيته المتمايزة عن الاخر بعد انتهاء المرور بالتجربة التصوفية.
- الفهم الاسبينوزي لمذهب وحدة الوجود في ابسط عبارة له ان اللـه هو الطبيعة في كل شيء, وبالعكس ان الطبيعة في تنوعها هي اللـه. وهو تعبير لايمكن التسليم به ما لم يتم الغاء وجود احدهما من اجل اثبات وجود الاخر. فهما كيفيتان مختلفتان طبيعة وجوهر, وافتراض اتحادهما يستلزم عدم ادراك واحدا منهما على حساب تغييب وجود الاخر.
- فكرة وحدة الوجود في المسيحية مرتبطة ارتباطا وثيقا في اللاهوت الديني في ولادة ومعجزات المسيح وقيامته كمعجزات ربانية, اكثر من ارتباط الصوفية المسيحية بالاشراق التصوفي في ان يحقق الانسان حلمه ان يكون جزءا مؤقتا من الذات الالهية في سعيه وسلوكه مدارج العرفان والحال غير الطبيعي الخارق لنواميس للطبيعة.
- لا بديل لنا عن السعي تحقيق مجتمع تسوده ثقافة الضمير النظيف, لنتجنب السقوط في لا معنى الحياة, وجحيمها الارضي. فمباديء التقدم الحضاري نخبوية دائما.
- الظاهرات الصوتية, ومجاملات الرياء في الفيسبوك والموبايلات لا تبني ثقافة ولا تصل نتيجة تحقيق ادب رفيع وثقافة رصينة.

- اعتـزال المثقـف الحقيقـي لـيس اتقـاء شر الـضوضاء, وسـماجة التعامـل الثقـافي, ونفـاق المجـاملات الرخيصة, بل اجتناب بناء امجاد ثقافية فارغة يتم تداولها كانها طماطة في سوق الخضروات.
- لا يهزم الظلام الا نور المعرفة, ولا يهزم نور العقل الا تعميم الجهل.
- اذا اردت مـصادرة عقـل انـسان ومنعـه مـن التفكـير العلمـي في الحيـاة, اسـحبه الى مناقـشة امـور الميتافيزيقا واشكاليات المذاهب الدينية وخلافاتها ايهما اقصر الطرق التي توصل الى الجنة.
- الذي سبق له ان باع وطنه لقاء ارصـدة المـال, فلـيس مـن المعقـول ان يـسمح لـه المجـال في دخـول مزايدة شراء الذمم والضمائر.
- من الممكن ان يكون وعي الانسان لذاته متداخلا مع وعيه الموضوع, المدرك من غيره ايضا, ولا يكون الموضوع مدركا لذاته كما الانسان الا في حال اكتـساب الموضـوع وعـي الـذات هـو الاخـر لنفـسه في استقلالية مدركة لوحدها.
- استبعاد فلسفة اللغة مباحث الوجود الانساني ومناقشة مصيره وقضاياه, جعل ويجعـل مـن مباحـث الفلسفة (علوم لغة) لا قيمة حقيقية لها سوى في قواميس اللغة, تحتضر اليوم ومستقبلا سريريا.
- اصبحت علوم اللغة نسقا لغويا تجريديا نظريا تقوم عليه الفلسفات الحديثة لعل ابرزهـا البنيويـة و التفكيكية التي نجحت في ادخال مباحث الفلسفة المعاصرة في نفق الاختلافات اللغوية حـول اهميـة قضايا اللغة كأدب وليس الانسان كوجود, واصبح من مهام فلسفة اللغـة مركزيـا مناقـشة اشـكاليات اللغة من حيث هي وسيلة تجعل من شكلانية الادب تجنيـسا ادبيـا مـستقلا بذاتـه لا علاقـة تربطـه بمباحـث الفلـسفة. واصـبح اليـوم مـن غـير المجـدي مناقـشة مركزيـة اللغـة في توكيـد هويـة الادب التجنيسية في وقت كانت بدايته قبل خمسة قروت على يد الرومانسيين في دعوتهم واقرارهم تـداخل الاجناس الادبية.
- اجد من صفات الغباء المطبق ان يعظ الانسان غيره بما لم يتعظ هو به.

- نظافة الضمير هبة روحانية, ونفحة انسانية لا يتمتع بها ولا يمارسها, بهائم يمشون على قدمين بهيئة انسان.
- الانسان الذي لا يشاطرك نظافة الضمير, هو انسان مخلوق لغيرك من امثاله.
- من لا يمتلك ضميرا لا يكون لديه ما ينفع الاخرين به.
- ان يندم الانسان وسط مجتمع موبوء يعني ان يعدم فرصته بالحياة.
- ليس مهما ان يفكر الناس مثلك, بل الاهم ان لا تفكر مثل بقية الناس.
- ان نعامل الناس كما يرغبون معناه ان نفقد قيمة ما نرغب.
- لا تأمل خيرا بمجتمع ناصبك العداء في حياتك ليمنحك الوفاء بعد مماتك.
- قليل من الناس لا يعرف نفسه من خلال الاخرين.
- قذارة مجتمع لا تلغي نظافة اناس آخرين.
- ان يكون الانسان في وجوده الحقيقي, هو ان لا يكون في وجود مجتمعي زائف عار عن كل قيمة اخلاقية.
- شيء واحد يستحق الندم حين تضع ثقتك في شخص حثالة.
- لنا مرة نحيا واخرى مع هجرة النوارس والطيور نرحل غير عائدين.
- الحقية ليس ما نسعى بلوغه بالواقع, بل ما ينبغي ان نعيشه في الحياة.
- الحقيقة عدم وجودي نبلغه بالاحلام ونفقده بالحياة.

الفصل الثامن

الموت والفلسفة

- اساطير الموت والخلود عند القبائل البدائية
- الخلود في الفكر الفلسفي الغربي

أساطير وميثالوجيا الموت والخلود عند القبائل البدائية

لم يكن الإنسان البدائي يعتقد أن أحدا يموت موتا كاملاً، فالموت بالنسبة له لا يعني بأي حال من الأحوال التوقف الخالص والبسيط لأشكال النشاط والوجود كافة، انه يكون أمرا مطلقا أبدا، فالميت يحيا بينما هو ينتظر البعث[1].

كما يقول بولص رادين: في تلك المجتمعات البدائية التي لدينا سجّل لها يتفّهم الافراد كافة بشكل محدد تماما الفرق بين الشخص الحي وجثّته، كما هو واضح بالمثل انهم لايعتقدون فناء شخصية الإنسان بأسرها، أي كل ما يميزه ككائن حي يختفي عند الموت، فجسمه يضل في النهائية باقياً، رغم انه يتحلل، إلا ان بعض الأجزاء تبقى فيما يبدو للأبد، وهنا دليل مرئي على عدم قابلية الإنسان للفناء[2].

إن معاصرين جميعا يعتقدون الإنسان له روح تواصل الحياة عقب الموت على هيئة (شبح) وهكذا فان أبناء (تاسمانيا) و (سواموا)، وقبائل الاينوس في شمال اليابان يؤمنون جميعا، بان الإنسان له بديل روحي (قرين) (Double)، له روح تبقى بعد الموت، ويبرهنون على ذلك بالحقيقة القائلة، بان الموتى يظهرون أنفسهم حقا في بعض الأحيان للناس في الاحلام. وسكان المناطق القطبية من الاسكيمو يعتقدون ان الإنسان له سمتان روحيتان، اسم وروح، وعقب الموت يغادر الاسم الجثة، ويخترم جسم امرأة حبلى ليولد من جديد، في أهاب طفل، أما أبناء قبائل الهوبيس في اريزونا فيعتقدون ان للاشياء كافة بما في ذلك الفاقدة للوعي والقدرة على الحركة اجساما اثيرية، أو ارواحاً، ويظن أبناء الفيتوتا المنتمين إلى مناطق الامازون، ان للبشر والحيوانات ارواحا هي نسخ مطابقة تماما من الاجسام، وان كانت غير مادية[3].

(1) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي- ترجمة كامل يوسف حسين – مراجعة وتقديم د.امام عبدالفتاح امام- سلسلة عالم المعرفة – 1984 – ص23.

(2) المصدر السابق، ص 24.

(3) المصدر السابق- ص 25.

تؤيد الاساطير والميثيولوجيا القديمة في اصل الموت والموجودة بين البدائيين، الاستنتاج القائل بانه خلال الفترة الطويلة التي مرّ بها الجنس البشري قبل التاريخ لم يكن الموت يعد لازمة ضرورية للوضع الانساني، لقد كان المعتقد ان الإنسان ولد خالداً، وانه ليس بوسعنا ان نعثر في أي مكانٍ بين البدائيين على فكرة الإنسان يعرف نفسه عند الموت، وان التفسير الذي يصادفنا يتمثل في القول بان الالهة قد بعثت بالموت، اذ اخذتها الغيرة من الإنسان الذي طردها من الأرض[1].

ومن الاساطير النموذجية التي توضح أصل الموت هي أسطورة (ناما) بين قبائل الهوتنتوت (Nama Hottentats) والهوتنت شعب يعيش في جنوب أفريقيا ويشبهون (البوشمن) في اللغة والملامح الجسمية. وجاء في أسطورة ناما ان القمر أرسل القملة يوما لتعد الإنسان بالخلود، كانت الرسالة تقول: كما أموت وفي مماتي أحيا، كذلك أنت ستموت وفي مماتك ستحيا، وصادف الأرنب البري القملة في طريقها ووعدها بنقل الرسالة غير انه نسيها وابلغ البديل الخاطئ لها: كما اني أموت وفي مماتي أفنى....الخ فضرب القمر الأرنب غاضبا على شفته التي ظلت مشقوقة منذ ذلك الحين[*].

كما ان الأسطورة الاكثر انتشارا في معظم مناطق أفريقيا حول كيفية مجيء الموت لا تختلف عن هذه الأسطورة كثيرا، كما اورده هانز ابراهمسون، ان هنالك إلهاً اكبر, إلهاً خالقا أرسل رسولا حسب الروايات (حرباء، كلب، بطة.... الخ) لتقول للبشر ان الإله

(1) جاك شورون – مصدر سابق – ص17.

(*) يترجم الأستاذ كمال المصري عن برايان باري – التعددية الثقافية – مطبوعات الكويت – ص65، ان لورانس فان بوست (1906-1996) الانكليزي هو الاب الروحي لطائفة البوشمن، كما يمثل الاب الروحي كذلك للامير وليم الثاني، وصديق حميم لابيه الامير تشارلز ولي عهد بريطانيا الحالي، وكان لورانس بوست كاتبا مزارعا، وبطل حرب، وناصحا سياسيا لرؤوساء الحكومة البريطانية، وهو ايضا صحافي وفيلسوف، ومستكشف، ومن اهم كتبه (الصحراء المفقودة) ويتحدث عن شعب البوشمن باحترام وتعاطف شديدين، والبوشمن اتباع ديانة روحانية كونية تبتعد كثيرا عن الديانات المعروفة.

سيمنحهم حياة خالدة أو على الأقل انبعاثا جديدا، وربما حدث عن سوء التواصل والفهم أو الاهمال، كان هناك رسولا اخر (طائر، ضفدعة, سحلية) تحمل رسالة معاكسة بان مصير البشر هو الموت.

وعند قبائل الاشانتي في أفريقيا أيضا، ان المرأة تعاركت مع الإله وضربته، ودفعت به من حيث أتى فاصبح الموت غاية كل البشر[1].

كما ان قبائل (فانتي) الافريقية في (غانا) كانوا يعمدون ترك جثة الميت في العراء، حتى تلتهما الحيوانات المفترسة، وفي اماكن اخرى يلقونها في شلالات جارية لتحملها المياه بعيدا عنهم، او كانوا يتركونها تحت سقيفة على حدود البلدة حتى تتحلل، ثم تؤخذ العظام الباقية بعد التحليل لأعادة دفنها في مدافن خاصة[2].

وفي ملحمة كلكامش وهو ملك اوروك العظيم وبطل الأسطورة البابلية الشهيرة التي تصوره على انه ضخم الجثة، شجاع مقدام، ثلثاه إله وثلثه الباقي إنسان، أسلحته فتاكة، ألقى الرعب في قلوب الناس، لم يترك فتاة لحبيبها، ولا خطيبة لنبيل، حتى ضج البشر من ظلمه، وتضرعوا إلى الالهة ان تخلق له غريما يصارعه باستمرار، فاستجابت الآلهة وخلقت البطل (انكيدو) لكنهما بعد مصارعة عنيفة حطما فيها أركان البيت تعانقا وتعاقدا بعهد الصداقة، وهكذا اصبحا صديقين حميمين، وتمضي الأسطورة فتروي انهما اتفقا يوما على قتل ثور السماء المقدس، فغضبت الالهة وحكمت على انكيدو بالموت، وكان كلكامش بجوار فراش صديقه وهو يحتضر، وبكاه بكاءا مراً، وادرك من موت صديقه انه سيموت هو أيضا الاخر، لا محالة فذهب تائها في البراري والفيافي يقاتل الوحوش وينام بين الاحراش في العراء وهو يقطع المسافات على غير هدى بحثا عن نبات يمنحه الخلود في الحياة، وحسب الأسطورة ما ان لبث ان عثر على عشب الخلود، حتى سبقته الحية (الثعبان) وتخطّفت عشب الخلود منه وابتلعته، فعاد إلى بلده خائبا مؤمنا

(1) د. سيد الحديدي – العادات الجنائزية لدى حضارات مختلفة – سوريا – اقتباس وترجمة.
(2) د. سيد الحديدي – اقتباس وترجمة – العادات الجنائزية لدى حضارات مختلفة – ص24.

بمصيره المحتوم[1]. وتتداخل اسطورة كلكامش مع اسطورة هرقل اليونانية، تداخلا عضويا حول مسألة الموت والخلود إذ (يبقى الموت هاجسا يقّض مضجع الانسان بسيطا كان ام بطلا، ذلك انه لمن الصعب عليه تقبّل فكرة القضاء على وجوده الشخصي كظاهرة طبيعية لامناص من حدوثها، هذه الحقيقة هي نفس الحقيقة التي انكرتها الاسطورة، وحاولت القضاء عليها، فلقد بينت ان الموت لايعني فناء الحياة الانسانية وكل ما يعنيه هو تغير في صورة الحياة، أي حلول صورة من صور الوجود مع صورة اخرى). [2]

ولا شك ان الانسان اليوناني وهو ينظر إلى الموروث الانساني حوله كان يسعى لان يستلهم من مجاوريه ما يدعم ثقته بان الحياة من الممكن ان تستمر وان كان بصورة اخرى وفي بعض الاحيان يجب على المرء القول بأن الاسراف الكبير في الخيال الشرقي حرر الاغريق من الحدود التي كانت تحدد زوايا نظرهم، قادتهم للتفكير في دورات عشرة الاف سنة من الاجيال البشرية، في اللانهاية وراء السماء المرئية، وتحت اسس الارض في الحياة التي لا ترتبط بالرحم والقبر، ولكن تحدد في اجساد مختلفة جيلا بعد جيل[3].

واذا كان ما يرعب الابطال هو العالم الاخر، فان اقتحامه والهبوط اليه هو أقصى افعال البطولة، ان مكونات رحلة هرقل إلى العالم الآخر تكشف الكثير من عناصر الاستمداد من الفكر الرافديني القديم، وفي الوقت الذي يؤكد هوميروس انه حتى هرقل لم يهرب من قبضة الموت وهو الذي كان عزيزا جدا لدى رب الارباب يوس بن كرونوس اذ أن القدر وغضب هيرا الثقيل قد أتيا عليه، فأن هزيود يعكس صورة اخرى

---

(1) ترجمة الأسطورة عدة مرات لعل من ابرزها ترجمة العلامة طه باقر، والأستاذ انيس فريحة في كتاب ملاحم وأساطير من الأدب السامي، ص9-86.

(2) د. محمد حسين النجم، هرقل والمؤثرات الرافدينية في صورة البطل، دراسات فلسفية، ع2007/20، ص75 نقلا عن كاسبرز.

(3) المصدر السابق، نقلا عن طه باقر، Early Greek philosophy.

حين يقول هرقل المجيد الذي قدّم للالهة عملا عظيما يقضي الآن كل ايامه بعيدا عن الآم الشيخوخة[1].

وحين يرحل هرقل، كما فعل من قبله انكيدو في ملحمة كلكامش، إلى العالم السفلي، خالف انكيدو تحذيرات كلكامش في العالم السفلي (هاديس) لذا احتجز هناك في حين ان هرقل فعل الامر ذاته ونزل العالم السفلي وعاد سالما، لذا كان كلكامش يستعطف الاله أنكي ان يأمر أله الشمس بفتح كوة في العالم السفلي ليخرج شبح انكيدو.

ان مسار حياة كلكامش ونهايته لا تبتعد كثيرا عن مثيلها عند هرقل، فاذا كان هرقل قد خرَمَه الموت، فهو النهاية ذاتها لكلكامش، الذي اخبره (اتونا بشتم) الخالد باستحالة الخلود لغيره سواه، مما يعني ان الموت كان مصير البطل العراقي، بل ولا بد ان نلاحظ ان عشبة الخلود الذي نصحه اوتانابشتم بالبحث عنها بالبحر وقامت الحية بسرقتها، لانعدم مثيلا لها في تلك العشبة السحرية الحامية من اذى الادميين، والتي كانت (جايا) تبحث عنها لتحمي ابناءها، فضللها عنها زيوس[2].

ولاجل التوفيق بين واقعتين، واقعة موت هرقل، وواقعة خلوده تأتي رواية ان شبح البطل فقط هو ما يسكن في هاديس العالم السفلي اما هو فيعيش مع الخالدين فوق جبل اولمبوس، لأن زيوس ذاته قد منح كل من شارك في حرب الالهة بضمنهم هرقل العظيم والعمالقة الاخرين لقب اولمبي[3].

ويؤكد جاك شورون انه في إطار التأملات البابلية والاشورية لم ينظر إلى الموت باعتباره النهاية المطلقة للحياة، أو على انه يؤدي إلى الفناء الكامل للحيوية الواعية، ولكنه يعني انفصال الجسد والروح، وتحلل الأول، وانتقال الأخيرة من نمط للحياة أو للوجود، إلى نمط اخر، ان الروح تهبط إلى العالم السفلي لتقيم هناك من خلال الازل.

---

(1) المصدر السابق نقلا عن هومر، ص119.

(2) المصدر السابق، نقلا عن طه باقر، ص121.

(3) المصدر السابق، نقلا عن هومر، ص604.

اما في مصر الفرعونية وما قبلها فكان يوضع تابوت منحوت من الخشب وهو مزين بالكثير من الزخارف وفي داخل هذا المركب يوجد الميت في اكفانه، ويستطيع المتوفي في عقيدتهم ان يرى ويسمع ويأكل، ويقوم بوظائفه كما في العالم الفيزيائي، وتبدأ ترانيم الرحلة إلى دار الخلود. ويذبح احد الثيران التي كانت تجر المزلجة التي تحمل الجثمان، وتقدم رجل الثور اليمنى الامامية- التي ترمز لقوة الحيوان- نحو فم المومياء لتعطيها القوة والنشاط والحيوية التي تمتلكها الأضحية[1].

وعند الاغريق في القرن الثاني عشر قبل الميلاد مورس الدفن الافرادي، بعد ان كان جماعيا، وكذلك عادة حرق الجثة، وأصبحت الأخيرة العادة السائدة، وكانوا يعرّفون القبر عن غيره بوضع عمود حجري عليه اسم المتوفي ويسمونه (سيما) وعادة ما تكون تلك الأعمدة التذكارية مزخرفة ومنحوتة بشكل فني رائع، وفي الاحتفالات السنوية بذكرى المتوفين تغسل وتنظف تلك الأعمدة، وتمسح بالزيوت وتزين بأكاليل الزهور والورود[2].

في مدونة (الفيداس) Vedas قبل (2000) سنة قبل الميلاد في الهند، كان الاعتقاد في الحياة الأخرى سائدا، وأيدتها الموجودات الاركيولوجية. فان هناك الكثير من البراهين الاركيولوجية التي تشير إلى انه حتى في تلك الأزمنة السحيقة وبالرغم من تعدد الثقافات الهندية، كانت لديهم الاعتقادات بوجود حياة أخرى بعد الموت أو (أساطير أصل البشر). فقط كانت توضع جثة الطفل في جرة فخارية، وكأنما هي جنين داخل الرحم، كما يشير إلى تفكيرهم في اعادة الحمل مرة اخرى في تلك الجرار، وربما يتوقعون إعادة الولادة مرة اخرى[3]. لا نريد الاستطراد في مثل هذه الأمثلة التي تؤكد على ان جميع شعوب وقبائل الأرض المأهولة منذ بداية الخليقة إلى اليوم كانوا يعتقدون اعتقادا راسخا، بان الموت هو

---

(1) د. سيد الحديدي، مصدر سابق، اقتباس ومراجعة، ص31-32.

(2) المصدر السابق، ص 36.

(3) المصدر السابق، بتصرف، ص41.

ليس نهاية عدم وجود الإنسان، وإنما تنتظره هناك حياة اخرى يبعث فيها من جديد، ويحاسب على اعماله في الحياة التي عاشها، ويجازى بالثواب والعقاب حسب اعماله الخيرة أو ان كانت شريرة.

ومن الواضح ان تجربة الموت في ملحمة كلكامش تتجاوز اكتشاف حتمية الموت، فهناك كذلك اشارة إلى طابعه النهائي وتتسم هذه التجربة بالشعورين المتداخلين زمنيا بخشية الموت وعقم الحياة، ومن الامور التي تدعو للاهتمام مقارنة رد فعل كلكامش للاستجابة العادية من جانب الرجل البدائي تجاه موت رفيقه البشري حيث يكون الاندفاع الأول متمثلا في التخلي عن الجثة والفرار، لان الميت قد غدا شيطانا بوسعه ان يقتل[1].

ويبدو ان ما يفسر لامبالاة الإنسان البدائي بالموت، هو بالاحرى ايمانه، بان الموت هو ليس فناءا نهائيا، وليس كما يعتقد دور كايم ((لان الإنسان البدائي وتدريبه على عدم المغالاة في تقدير فرديته، ولاعتياده تعريض حياته للخطر، باستمرار فانه يتخلى عن حياته بقدر كاف من السهولة، وحينما يقرر دور كايم انه ليس من الصحيح ان الحاجة إلى البقاء الفردي كانت تخالج المشاعر على نحو نشط في البداية، فانه لا يبدو يدرك السبب في ذلك ببساطة هو ان الإنسان البدائي لم يعتقد بالموت على انه نهاية، فإذا لم يكن بوسعه أدراك فعالية ذلك فكيف شعر بالحاجة إلى البقاء الفردي!؟[2].

واذا عدنا إلى (كتاب الموتى) المصري الذي يعود تاريخه إلى حوالي 3500 ق. م، يتناول رحلة الروح الإنسانية في دار الخلود باعتبارها يقيناً حقيقياً وباعثاً على البهجة على الاقل كالوجود الارضي، ونحن لا نعرف بالطبع ما اذا كان الايمان بخلود الروح على النحو الذي ورد في كتاب الموتى هو بالفعل دفاع ضد وجهة النظر التي تتناول الموت باعتباره فناء شاملا، أو ما اذا كان تعبيرا عن اقتناع بدائي، بعدم قابلية الإنسان للفناء،

---

(1) عناصر النفسية الفلوكلورية، لاينبرج، 1913، ص18.

(2) المصدر: أسيل درو كايم – الاشكال الاولية للحياة الدينية، 1954، ص267.

فيما يبدو ويجعل من المؤكد بصورة جلية، ان النظر إلى الموت كفناء شامل يشكل مرحلة متأخرة في مواجهة الإنسان للموت[1].

ثم نبّه بعض الفلاسفة الغربيين واجب اعادة النظر في الانطباع بان المصريين القدامى كانوا شعبا مريضا تملكته فكرة الموت، فأفنى زهرة حياته في كآبة ووقار في غمرة الاستعداد لنهاية الحياة. . . فليس هناك ما يمكن ان يكون ابعد من هذا عن الحقيقة، لقد قضى المصريون القدماء وقتاً غير عادي وبذلوا طاقة غير مألوفة في نفي الموت ومراوغته[2]. والاستمتاع بمباهج الحياة وسحرها.

بعد قليل من التطور البشري في العصر الزراعي وظهور العائلة والعشيرة والقبلية والقائد والملك، اعتقد القدامى بان روح بطل القبيلة أو الملك أو القائد هي روح خالدة لا تفنى ولا تموت. وحدد هوميروس نوعين من الروح، الروح الفانية عند الموت، والروح الخالدة التي هي من نصيب المتميزين اجتماعيا وسلطويا فقط. وفي الالياذة ضحى آخيل Achilles باثنى عشر شابا من نبلاء طروادة عند وفاة باتروكولوس. . . هذا غير الاضاحي من الثيران والخراف والماعز والخنازير.

إن هذه الاضاحي الحيوانية سواء اكانت في ساحة المقابر أم في ما بعد في المأدبة الجنائزية كان يعتقد انها تفيد الميت وتكرمه وليس ذلك فقط ولكنه أيضا تظهر مدى الحزن والالم بخسارة الفقيد، كما كانت تراق أو تصب السوائل من اجل الميت سواء الخمور ام العسل ام الزيت[3].

واليوم عندما يتحقق الإنسان من ان الموت هو فناء شامل يكتمل بذلك اكتشافه للموت، وتحت تأثير هذا الاكتشاف الشامل للموت يغمر الإنسان شعور بعبث الحياة

---

(1) ثقافة مصر القديمة، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1959، ص78.

(2) نفس المصدر السابق، ص297.

(3) د. سيد الحديدي، مصدر سابق، ص37.

بقوة لا مثيل لها، فاذا كان الإنسان سيفنى عبر الابد كله، واذا لم يكن ثمة امل في حياة اخرى، فاي منفعة لمن يتعب مما يتعب به[1].

وقد سيطر هذا الضرب من اليأس والاحباط على شعوب الحضارات القديمة في وادي النيل، وبلاد ما بين النهرين وفلسطين، وعلى اوائلك الذين قطنوا المستعمرات اليونانية في اسيا الصغرى، فنجد ممنيروموس وقد شغله الحزن الذي يثيره مقدم الشيخوخة ومن ثم الموت، وهو يبكي اجيال البشر تسقط كوريقات الشجر في الغابة. على وتر سبق ان عزف عليه هوميروس[2].

كما يود الإنسان ان يعتقد وكما تؤكد الأسطورة والمبدأ الديني، على ان الموت ليس نهاية مطلقة وان البقاء بعد الموت ليس وهماً.

إن اشكالية ما بعد الموت ليس بمقدورها تفنيد الاستنتاج الذي يبدو لا مجال لتجنبه القائل بان رحلتنا القصيرة تحت الشمس هي فكاهة مجردة من المعنى ومهزلة مأساوية قوامها العبث، ان مسألة معنى الوجود الانساني في الشمول الكلي للوجود، هذه المسالة الاساسية في الفلسفة، تكتسب أهميتها العملية الحقيقية من خلال اكتشاف الإنسان الشامل للموت[3].

وجاء في (إبنياد) الذي حققها بلوشن Plotion (203-262م) ان: النفس جوهر لا شائبة فيه لا هيولي له ولا يلحقه الفناء انحدر من عالم العقل إلى عالم الشعور والمادة، هذا الجوهر العقلي يقيم ازليا في عالم الفعل الذي لايمكن ان يتخلى عنه، ولكنه يلي درجة الفعل النقي الذي لا تنهنهُ العواطف في انه يستشعر رغبة إلى توليد الاشكال التي تخامره والرغبة تتمخض بالألم حتى تنجز مهمتها في عالم المادة، من هذه الغربة تكون النفس, لذلك كانت النفس هي العقل احيانا. تكون خارجة عن الجسم والعقل يعمل في

(1) جاك شورون، مصدر سابق، ص300.
(2) نفس المصدر السابق، ص30.
(3) نفس المصدر السابق، ص31.

هذا العالم بواسطة النفس ونفس سائر الحيوانات قد سلكت سبيلا خطأ، وهناك أيضا نفس نباتية انعم عليها بالحياة وانبثقت أيضا من المصدر ذاته، والنفس البشرية ثلاثة اجزاء: نباتي، حيواني، عقلي وهي تفارق البدن عند تحلله والنفس الخالصة من كل شائبة، وهي التي حفظت ذاتها غير مدنسة برجس هذا العالم ستعود فورا وبدون أي تأثير إلى الجواهر العقلية التي اصابها الرجس في هذه الدنيا، فلن تعود إلى حالتها الاصلية الا بعد معاناة الاهوال[1].

(1) نقلا عن عبدالقادر ممدوح، فلسفة التصوف، بغداد، ص77.

الخلود في الفكر الفلسفي الغربي

اننا نحيا بالموت ونموت بالحياة (هيراقليطس)

ذهب فلاسفة التنوير الى ان السعادة يمكن تحقيقها في هذه الحياة الدنيا، وهي الحياة الوحيدة التي يمكن ان توجد، وبالتالي هي الحياة الوحيدة التي لها قيمة، اما الخلود فهو اكذوبة كهنوتية يتعين كشف النقاب عنها، والقضاء عليها، لتحقيق حياة افضل في اطار من الحرية والسعادة، وعن الموت، فأن معرفة كيفية الموت على الوجه السليم: ((فن الموت هي عند الرجل المستنير جزء من فن الحياة)). ويعتمد هولباخ (1723-1775) مؤلف كتاب (نظام الطبقة) معتبرا الفلسفة تأملا للموت، والخوف من الموت هو العدو الحقيقي الوحيد الذي يتعين قهره، وعدم وجود حياة اخرى، يحررنا من سلطة القساوسة[1].

كما هاجم ديفيد هيوم (1711-1776) نظرية الخلود، وان واقعة ان الانسان يخشى الموت هي ذاتها تؤكد الافتراض بان الموت ينهي كل شيء وبدون وقت الموت ما كان للجنس البشري ان يبقى. ونقد هيوم المدمّر لنظرية الخلود تزداد عمقا من خلال تفنيده لمفهوم الجوهر Substance، فيما يخص النفس البشرية، ويرفض ان هناك شيء يسمى (الذات Self)، حيث ان الذات لايمكن ادراكها حسّيا وليست لدينا فكرة عنها، وما ندعوه ((أنا)) ونعتز به، ونتوقع أن يواصل الحياة لا يعدو ان يكون حزمة من الادراكات الحسية[2].

كما فنّد (كانط) برهان مندلسون في خلود النفس في كتابه (نقد العقل الخالص) معتبرا دوام النفس الذي ينظر اليه كموضوع للاحساس الداخلي يظل بلا برهان بل غير قابل للبرهان اساسا.

---

(1) جاك شورون بتصرف، ص144 الموت في الفكر الفلسفي الغربي- سلسلة عالم المعرفة

(2) نفس المصدر السابق بتصرف، ص148.

اما برونو (1564-1600) فكان اقتناعه باستحالة الموت كعدم، في تأكيده ان الكون اللامتناهي الذي عد تأمله (المهمة السامية للانسان) فالانسان اذ يسعى الى اكثر الاهداف نبلا ومشروعية والمتمثل في الكمال اللامتناهي يتوافق مع الكون حيث ينتظر هناك كل كائن الخلود والتحقق، وفي الكون اللامتناهي للكون عند برونو لاسيطرة للموت.

بقي ديكارت مؤمنا بأن النفس تبقى بعد الموت، وان الطب الجاد مع التغذية الصحية الصحيحة ممكن ان تطيل عمر الانسان الى قرون عديدة، ولم تتمالك الملكة كريستينا ملكة السويد في حينها من التهكم الخفي على نظرية ديكارت حين ماتوفي في الثالثة والخمسين، لكن ديكارت عرف طوباوية افكاره قبل وفاته. وفي رسالة الى (شانو) وهو عاكف على تأليف كتابه (حول انفعالات النفس) يقرر: (بدلا من ايجاد السبيل للحفاظ على الحياة، اكتشفت سبيلا اكثر سهولة ويقينية هو ان لا نخشى الموت) لان النفس حسب تصوره باقية بعد فناء الجسم، وان ذلك ليس من تعاليم الدين، وانما في الاطلاع على اسباب طبيعية تؤكد ذلك، ويناقض نفسه حين يقول: اني لاستطيع التفكير في اولئك الذين ماتوا باعتبارهم ينتقلون الى حياة اكثر سلاما وعذوبة من حياتنا، واننا سننضم اليهم يوما ما[1].

ويعني ديكارت ان شهادة العقل الطبيعي تثبت ان الجسم ينتمي الى عالم المادة (الجوهر الممتد...) والذي يخضع لقوانين الحركة والذي يمكن ان يفهم باعتباره نظاما ميكانيكيا، بينما الفعل جوهر مفكر غير ممتد (جوهر مفكر) وهناك ثنائية متطرفة بين هذين النوعين من الجوهر، وما يمنح الجسم الحياة ليس العقل او النفس وانما (الارواح الحيوانية) فالعقل او النفس لسكن الجسم، ومسألة تفاعلهما هي المشكلة المحورية التي يتوجب علينا ان نميز بين وظائف النفس من وظائف الجسم. ويؤكد انه (من الخطأ الاعتقاد بان النفس تمنح الجسم حركته وحرارته.)[2]

---

(1) جاك شورون، مصدر سابق، ص122.

(2) نفس المصدر السابق بتصرف، ص123.

واوقع ديكارت نفسه في سخرية لايحسد عليها حين اعتبر ان الجسم مركب من اجزاء مختلفة، لكن جزءا واحدا من الجسم هو على اتصال مباشر بالنفس وهو الغدة الصنوبرية. التي تحتل موقعا مركزيا في الدماغ، وقد اراد ديكارت بهذه الفكرة الخروج من المأزق الذي وقع فيه بعد ان فصل تماما بين الجسد وجوهر النفس.

بمجيء باسكال: (افضل ما في هذه الحياة هو الامل في حياة اخرى)، وباسكال يرى ان الفلسفة ليست جديرة بساعة من الدراسة والاخفاق في دعم الامل في الخلود عن طريق العقل الطبيعي هو الذي جعل رفض باسكال للفلسفة الشرط المسبق للاعتقاد في الخلود بعد الموت. وكان اهتمامه منصّبا على البرهنة على صحة النظرية المسيحية. ومشكلة الخلود هي في رأي باسكال، المشكلة الاكثر عمقا والاشد الحاحا، وهو على استعداد لمساعدة الآخرين في العثور على الرد الذي عثر عليه هو في ايمانه الديني، فهو يبدأ بالقول بانه ما من احد يستطيع ان يلوم مسيحيا، لعدم قدرته على اثبات معتقدات عقلانية, لان- اللـه- اذا كان موجودا فانه لايمكن الاحاطة به على نحو لا متناه. . . فنحن عاجزون لا عن ادراك ماهيته فحسب، وانما كذلك من ادراك ما اذا كان موجودا[1].

في حل هذه المعضلة، يعطي باسكال حلا براجماتيا فيقول في ما يتعلق بوجود اللـه، فاما ان اللـه موجود، او انه غير موجود، والشيء الذي يمكن عمله هو الرهان، فاذا ما راهنا على ان اللـه موجود فاننا نكسب كل شيء في لانهائية النعيم، اللامتناهي، واذا ما اتضح ان اللـه غير موجود فاننا لا نخسر شيئا.

وفي هذا الصدد يقول كانط: (انني أؤمن حتما بوجود إله وحياة مستقبلية واني على يقين من انه ليس هناك ما يهز هذا الايمان). [2]

ويقيم كانط ايمانه هذا على اساس اخلاقي قائلا:

---

(1) جاك شورون، مصدر سابق، ص127.

(2) نقد العقل الخالص، ص247.

(الاخلاق ليست حقا النظرية التي بمقتضاها يمكن ان نجعل من انفسنا سعداء ولكنها النظرية التي توضّح لنا كيف نصبح جديرين بالسعادة).

وعن الخلود يقدم كانط في كتابه (نقد العقل الخالص) صياغته الاولى لنظريته في الخلود باعتباره شرطا ضروريا للعقل العملي، فالسعادة والفضيلة لاتتطابقان في هذه الحياة وذلك على الرغم من ان العقل يتطلب ضرورة تطابقهما، فعلى الرغم من امكانية تحقيق السعادة في هذا العالم فان الفضيلة يمكن تحقيقها بصورة حقيقية اذا ما كان هناك تقدم لامتناه فحسب، ومن هنا يتعين ان تكون هناك حياة اخرى. كما يتعين- حسب كانط- فهم الاعتماد على الحجة الاخلاقية لأثبات الخلود بدلا من الرجوع الى التجربة الدينية او الايمان الاعمى.

ويشير كوجيف في كتابه (مقدمة لدراسة هيجل.... الى ان فلسفة هيجل الجدلية او الانثروبولوجية هي في التحليل النهائي فلسفة الموت أو والمعنى واحد فلسفة الالحاد وان الانسان ليس فانيا وحسب، وانما هو تجسيد للموت. انه موت الانسان وبالتالي الوجود الانساني الحق هما بمعنى ما انتحارا، كما ان الواقع وما يحدث فيه كل يوم لايأتي من اللـه فحسب، وبموافقة اللـه، وانما هو بالاساس عمل اللـه ذاته).

يتساءل (شوبنهاور) لماذا يخاف الانسان الموت رغم ان ابسط تأمل للحياة يظهر بجلاء ان الحياة (عوز وتعاسة واسى وبؤس) ولماذا يعتبر الموت الشر الاعظم، واسوأ عقاب يمكن التهديد به؟ ولماذا يعد الخوف من الموت، الخوف الاعظم؟ ويضيف (ان فكرة اللاوجود **non-being** ليست هي التي تجعلنا نخاف الموت والا لكنا سنفكر بفزع في الاوقات التي لم نكن موجودين فيها بعد. كما يدين شوبنهاور الانتحار لان النفس حقها على من يريد الخلاص بالانتحار، ولان الانتحار ينفي الفرد فحسب لا النوع. فبالتالي فأن الافناء الارادي للوجود الظاهرة المفرد هو عمل احمق وعابث. وأن مبدأ الخلود الطبيعة العظيم هو الذي يسعى الى تعليمنا انه ليس هناك فرق هائل بين الرقاد والموت وان هذا الاخير لا يفوق الاول في تعريضه وجودنا للمخاطر. والنقطة الاساسية في حجة شوبنهاور هي انه ليس هناك خلق من العدم، واننا اذا اكدنا هذه الفكرة فأن

علينا ان نوافق كذلك على ان الموت هو النهاية المطلقة أي العدم. وصحة المبدأ القديم: لاشيء يخرج من لاشيء وفي العدم لايستطيع شيء العودة من جديد. [1] ويعود شوبنهاور ثانية الى الانتحار في تساؤل ماذا عن أولئك الذين لايمكنهم تحمل الحياة ويرغبون كخلاص من الالم والمعاناة؟

ان الموت بحسب شوبنهاور هو (الارادة) والانتحار ليس مهربا وليس حلّا فحيث ان طبيعتنا الحقّة ليست قابلة للفناء، فأن الانسان يمكنه انهاء حياته لكنه لا ينهي ارادة الحياة، وبالموت يتخلى الانسان عن الحياة فقط ويبقى محتفظا بارادة الحياة.

أهمية ارادة الحياة كخلود غير فان لدى شوبنهاور يتمثل في التوضيح التالي:

(ان التمييز القاطع بين الارادة والمعرفة بالاضافة الى اولوية الاولى وهما ما يشكلان السمة الاساسية لفلسفتين هما المفتاح الوحيد لحل التناقض الذي يطرح نفسه بالعديد من السبل وينشأ من جديد في كل وعي، حتى في اكثر ضروب الوعي فجاجة والقائل بان الموت هو نهايتنا، واننا مع ذلك ينبغي ان نكون خالدين وغير قابلين للافناء. ومن هنا يأتي شعورنا بالخلود، عند اسبينوزا، وقد أخطأ الفلاسفة جميعا في هذا، فقد وضعوا العنصر الميتافيزيقي غير القابل للافناء والخالد، عند الانسان في الذهن على حين انه يكمن حصرا في الارادة، التي تختلف كليا عن الذهن وتتسم وحدها بالاصالة، اما الذهن فهو ظاهرة ثانوية ويتحدد بالمخ، وبالتالي يبدأ وينتهي معه، اما الارادة فهي وحدها التي تحده، انها جوهر كافة الظواهر وبالتالي متحررة من الاشكال الخاصة بالظواهر التي ينتمي اليها الزمن، والتي هي بالتالي قابلة للافناء، تنقضي الحياة، ولكن لاينقضي معها مبدأ الحياة[2].

في مقولة فويرباخ ينبغي ان تعاش الحياة بكامل امتلائها رغم الموت، جمع فوير باخ منذ كتاباته الاولى، الفرح بأن تعيش الحياة والوعي بالموت ومن الصعوبة ان يحذوا الناس

---

(1) جاك شورون، مصدر سابق، ص187.

(2) جاك شورون، مصدر سابق، نقلا عن العالم كارادة وتمثل، ج3، ص291.

حذوه. في كتابه الاول (تأملات في الموت) يبدو كان واقعا تحت تأثير كبير لهيجل، وعلى نحو مميّز في المغزى الاخلاقي للموت، الذي كانت بذوره الاولى كما مر بنا لشوبنهاور، ويذهب فوير باخ بان كل الاعمال الانسانية يمكن ان تشتق من الحب، ولا بد للانسان ان يحب. ويصبح انسانا حقيقيا حين ينفض عن نفسه الانانية الطبيعية، والحياة الاسمى عنده في الدين، والفكر، والاخلاق، انما هي الحياة حين يتخلى المرء كليا عن انانيته وذاتيته الزائفة. والحب في نظره لا يكتمل اذا لم يكن هناك موت، فالموت هو التضحية الاخيرة والبرهان النهائي على الحب. والانسان يحقق ذاته الحقة مرة واحدة، حين يصبح في لحظة اللاوجود.

ويتساءل فوير باخ لماذا اذن تموت الحيوانات والنباتات؟ واجابته ان ذلك يرجع فحسب الى ان البشر يموتون. فالموت البشري هو سبب موت الكائنات الحية الاخرى. والاسمى (الانسان) هو دائما سبب الادنى (مخلوقات الطبيعة ما عدا الانسان)، وموت الاسمى هبوط الانسان بالموت لما هو ادنى منه.

كما يؤكد فوير باخ ان للموت علّة وسبب وأصل ميتافيزيقي، ونفسي وعضوي، والعلة الاولى غير المحددة واللامتناهية للموت هي اللامتناهي في الله. اما العلل المحددة المتناهية فهي الزمان والمكان والحياة. والسبب المحدد واللامتناهي هو العقل والروح والوعي[1].

والنفس لاتصبح نفسا بدون الجسم تماما كما ان السيد لايصبح سيدا بدون العبد، وانفصال الجسم عن النفس ووجود هذه الاخيرة خارج الجسم انما يمكن ان يعني شيئا واحدا: ان النفس مختلفة عن الجسم بالطريقة ذاتها التي يختلف بها التفكير عن العقل، والا لتعين علينا ان ننظر الى علاقة الجسم- النفس باعتبارها شيئا مكانيا، كما لو كانت النفس تشغل حيّزا، ومن ثم فان الاعتقاد بالخلود بقدر ما يتمثل الخلود في صورة النفس

---

(1) نقلا عن جاك شورون، مصدر سابق، عن الاعمال الكاملة لفوير باخ، ص63.

وهي تغادر حقا الجسم هو (جنون نظري)[1]. والقول بأن الموت قانون الطبيعة هو قول سطحي لانه حينما لاتوجد روح ولا حرية لايوجد موت، فالموت يفترض الروح مقدما.

فالانسان لايموت الا لأنه كائن حر ومفكر واع، وهنا بحسب جاك شورون، يبدو فوير باخ غارقا في التراث المثالي الذي سرعان ما يتنكر له بعد قليل، وقد بدأ على نحو ما فعل شوبنهاور قبله، بالانسان الذي يتميز عن كل الكائنات الحية الاخرى بقدرته على ان يصبح موضوعه الخاص، فالانسان ذات وموضوع في آن معاً، وهو عارف وموجود وكلما ازدادت روحانية الانسان، اتسع نطاق حريته، وسما رقيهّ، على وجوده الفيزيقي. والنتيجة التي توصلها فوير باخ هي انه لا الخلود ولا الموت على نحو ما يفهمان عادة حقيقيان: (لايغدو الموت حقا مؤلما الا قبل وقوعه، وليس في غمار هذا الوقوع، فالموت اشبه بوجود الشبح او الطيف بحيث انه لايوجد الا عند لا وجوده، كما ان لا وجوده يعني وجوده).

فماهية الانسان تسمو كثيرا عن فنائه او خلوده. (كما ان الموت والزوال لايحرمانه من أي شيء، فكذلك الخلود لايضيف أي شيء له، فليس هناك شيء بعد الموت، ومن السمات الاخرى التي ربما لاتقل اهمية في تدعيم فلسفة فويرباخ عن الموت، هو تمجيده للموت، (الطبيعة ليست توّاقة للحياة) وغريزة المحافظة على التراث هي في الوقت نفسه غريزة تدمير... فميلاد كائن هو في الوقت نفسه موت كائن اخر[2]. والانسان نجمة المساء في الطبيعة ونجمة الصباح للروح، والحمقى وحدهم يظنون ان هاتين نجمتان منفصلتان، وانهم بعد الموت وحده يصلون الى عالم الروح، وان الحياة الروحية تبدأ بعد الموت فحسب، وينكر فوير باخ الخلود الشخصي في العالم الاخر، ويتبنى وجهة النظر القائلة بان الخلود الوحيد، هو الخلود العضوي في نسلنا(النوع)، وان النعيم الحق يتمثل في الحياة من اجل الاجيال المقبلة، والبقاء في ذاكرتها.

---

(1) المصدر السابق، ص200، الاعمال الكاملة لفوير باخ، نظرية المرض الروحي، ص62.

(2) جاك شورون، مصدر سابق، بتصرف ص205-207، نقلا عن الاعمال الكاملة لفوير باخ.

وفي قصيدته (القصيدة المقّفاة عن الموت) يبين وحدة الجسد والنفس وخرافة الخلود: أنا من طبيعة لا تتجزأ / فالانسان لايمكن ان يصاغ في اشلاء/ أو يتجزأ على نحو ما تهوى/ لان الموت ليس نكتة سخيفة/ والطبيعة لا تأتي حيلا مرحة/ فأنها تنهي الحياة بأسرها بالموت/ والحق ان الوجود يتبدد/ ويلحق بمرتبة العدم/ لن أنهض أبدا من جديد/ فالموت ينهي حياتي/ ولابد ان افنى واتحوّل الى عدم.

أعجب نيتشه بالفيلسوف شوبنهاور اعجابا كبيرا، لكنه لم يخلو من اختلاف مع ذلك المتشائم العظيم حول العديد من القضايا الجوهرية، ووصف نيتشه: (شوبنهاور كفيلسوف، اول ملحد يعلن الحاده على رؤوس الاشهاد، ويرفض انصاف الحلول في صفوفنا نحن الألمان). وقد أثّرت في نيتشه بعمق الحقيقة المروّعة القائلة بأن (الرب قد مات) وفي خطاب ارسله لاحد اصدقائه كتب (ان العذاب المخيف الذي لايكّل وينتهي لحياتي، يجعلني في ظمئي للنهاية... وبقدر تعلّق الامر بالمعاناة والتخلي، فأن حياتي خلال هذه السنوات الاخيرة تعادل حياة أي ناسك في أي وقت... غير انه ما من ألم استطاع اغوائي او سيكون بمقدوره ان يغويني للادلاء بشهادة زائفة عن الحياة على نحو ما ادركها)، (ان المعاناة ليست حجّة ضّد الحياة) طموحي وعذابي وسعادتي ان اتجاوز محيط الوعي المعاصر بأسره... وان اقهر النزعة التشاؤمية. وبعد معاناة مريرة على الصعيدين الفكري والشخصي الذي مرّ بهما نيتشه، تملكته فكرة الانسان الاعلى (Superman) نوعية جديدة من البشر لا بالمعنى الداروينى، وانما موجود عظيم وانساني حقيقي، والانسان الاعلى الذي يقهر طبيعته الحيوانية، وينظّم نفسه مع الكل، والانسان الاعلى ضرورة، فهو وحده الذي يمكنه تحمّل الحقيقة وان يجد الحياة قابلة للاحتمال، كما كتب قبل اصابته بالعمى عام 1888: (ان العيش مع الحقيقة امر مستحيل)[1].

كما تملكته ايضا نظرية العود الابدي وغدت حجر الزاوية في فلسفته: (كل شيء يمضي كل شيء يعود، وتدور الى الابد عجلة الوجود، كل شيء يموت كل شيء يتفتح

(1) جاك شورون مصدر سابق، بتصرف، ص211-215.

من جديد، وخالدا يمضي زمن الوجود، الاشياء كلها تعود في خلود ونحن انفسنا كنا بالفعل مرّات، لاحصر لها، ومعنا كل الاشياء).

وكان لشوبنهاور ان كتب (العالم كارادة وتمثل- المجلد الثالث، ص267- ان الرمز الحق للطبيعة في كل زمان ومكان هو الدائرة لأنها نموذج او نمط التواتر). نظرية العود الابدي كانت عند نيتشه دفاعا في مواجهة الفناء والموت، فقد كان يرغب في تخليد الوجود الزائل للانسان المتناهي، ويبدو ان الايمان بـ (العود الابدي) كان يحقق له الوظيفة ذاتها التي يؤديها الايمان بخلود النفس للآخرين، وهناك تشابه بين نظرية العود الابدي ونظرية التناسخ، ففيهما معا نجد ضربا من الحفاظ على هوية الذات الشخصية بفارق في نظرية التناسخ النفس وحدها هي التي تعود وتشارك في تحقيق المزيد من التقدم للعالم ذاته. واصبحت العدمية ميراث الانسان الحديث، وعذاب النفس الموحشة، ويأسها وهو ما اعترف به زرادشت صراحة (ان الحياة الانسانية مخيفة، ولاتزال بغير معنى)[1].

لا يتساءل شيلر كيف يمكن اثبات الخلود لأنه لايمكن اثباته فأن تكن (خالدا) هو واقعة سلبية لاتقبل برهانا. لذا يتحدث عن بقاء الشخص وليس عن خلود النفس.

ما الذي ينتمي الى ماهية الشخص حينما يكف الجسم في غمار حدث الموت عن ان يكون موجودا..؟ يرد شيلر بانه ليس شيئا جديدا وانما هو على وجه الدقّة ما انتمى الى الشخص عندما كان الجسم حيّا، أي الوحدة العينية الفعلية لكل افعاله، وكما ان افعال الشخص الروحي خلال الحياة تندفع متجاوزة الحالات الجسمية، فكذلك على وجه الدقة ستدفع الشخص الروحي نفسه حين ينهار جسده. ويعتبر شيلر النقد الموجه له من قبل انصار (كانط) القائل ان الظواهر الروحانية لايمكن ان تقدم لنا اشارة الى الواقع القابع خلفها، حيث ان اندماج الظواهر في سياق القوانين الطبيعية هو على وجه الدقة الذي يعد معيارا لحقيقتها الموضوعية، رغم صحّة النقد يعتبره شيلر غير صحيح. فهو يؤمن بعالم الروح الخالدة، ويعتقد ان وجوده يمكن ان تنكره نزعة وضعية بيولوجية

(1) المصدر السابق بتصرف، ص219-220.

تتجاهل ابسط الاشياء حسب تعبيره. وشيلر يشاطر (برجسون) الرأي بأن عبء برهان عدم الخلود يقع على عاتق الذين ينكرونه لا على عاتق المؤمنين به (غير انه حتى حينما يصر شيلر على ان عبء البرهان على كاهل من ينكر البقاء (الخلود) وينحاز الى القول باستقلال الشخص عن افعاله، وعن القوانين الروحية والبيولوجية، فانه لايؤكد اكثر من ان الخوف من الموت ليس سببا كافيا لافتراض توقف الشخص، ولايمكن القول بحال بأن بقاء الشخص تبرهن عليه واقعة ان منكريه يخفقون به في البرهنة على عدم بقائه، اضافة الى ذلك فان البقاء يعتمد دوما على موقف الشخص منه، وعلى افعاله الحرة المستقلة عن القوانين البيولوجية، ومن ثم فأن استمراره سيكون رغم ذلك في مهب الاحتمالات تماما)[1].

ومن بين المحاولات التي بذلت لتأكيد حقيقة الخلود والدفاع عنه هو البروفيسور الفريد نورث وايتهيد، لما له من مكانة في الفكر الفلسفي المعاصر، يقول وايتهيد ان مفهوم الخلود يتعيّن فهمه بالأحالة الى نقيضه أي الى الفناء، ويطلق على الخلود والفناء (عالمين) يتطلب كل واحد منهما الآخر، وهما معا يشكلان الكون المتعيّن. وهذان العالمان هما تجريدات من الكون، وكل تجريد يتضمن احالة الى شمول الوجود، تتضمن سمات مستعارة من العالم الاخر. ويأخذ وايتهيد على مأساة الفلسفة الأفلاطونية انها في اساءتها لفهم فكرة الوجود المستقل، في حين يرى هو ان كل كيان يتعيّن فهمه من خلال الطريقة التي يتداخل بها مع باقي الكون فحسب.



(1) جاك شورون، مصدر سابق، ص230.



دار غيداء للنشر والتوزيع

تلاع العلي - شارع الملكة رانيا العبدالله
تلفاكس : 5353402 6 962+
ص.ب : 520946 عمان 11152 الأردن
www.darghaidaa.com

مجمع العساف التجاري - الطابق الأول
خلـــوي : 95667143 7 962+
E-mail: darghidaa@gmail.com
E-mail: info@darghaidaa.com

9 789957 966553